



ترجمہ و شرح

کتاب الفرائض

جلد اول

آئینہ ملی شیعہ دینی

۱۵۶۵
علامہ علی

ترجمہ و شرح:

کشف المصاب



جلد اول

جمعہ داری اموال

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۵۲۰۲۱ سال

دکتر علی شیردانی

۸

کتابخانه

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۳۴۴۷۲

شماره ثبت:

تاریخ ثبت:



موسسه انتشارات دارالعلم

ترجمه و توضیح کشف المراد (جلد ۱)

ترجمه: علی شیروانی

ناشر / موسسه انتشارات دارالعلم

تیراژ: ۱۵۰۰ جلد

قیمت: ۲۰۰۰ تومان

نوبت چاپ: سوم ۱۳۸۸

قطع: یصفحه / وزیری ۲۵۲ صفحه

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

دفتر مرکزی / قم خیابان ارم، مقابل کوچه ۲۰، پلاک ۲۵۷

تلفن / ۹ - ۷۷۴۴۲۹۸ فکس / ۷۷۴۱۷۹۸، تلفن انبار / ۲۹۱۰۱۷۷

دفتر تهران / خیابان انقلاب، ۱۲ فروردین، ساختمان تجاری ناشران

طبقه همکف شماره ۱۸ / ۱۶ تلفن: ۶۶۹۵۵۴۰۵ - ۶۶۹۷۳۸۰۹

چاپ / شرکت چاپ قدس قم، تلفن ۷۷۳۱۳۵۴ فکس ۷۷۲۲۴۴۲

حلی چاپ محفوظ و مخصوص ناشر است

www.darolelm.com

شابک - ۵۸ - ۷۶۶۹ - ۹۶۴ - ۹۷۸ دوره ۴ - ۶۳ - ۷۶۶۹ - ۹۶۴ - ۹۷۸

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه

مکتوب حاضر ترجمه و شرح مباحث کلامی کتاب شریف کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، مشتمل بر مقصد سوم تا ششم است. مقصد اول (در باب امور عامه) و دوم (در باب جواهر و اعراض) کشف المراد، امروزه از مدار درس و بحث خارج، و متون فلسفی ای مانند بدایة الحکمة، نهاية الحکمة و شرح منظومه جایگزین آن شده است، و به همین دلیل نیز از ترجمه و شرح آن قسمت صرف نظر کردم.

در معرفی اهمیت کشف المراد به آنچه استاد بزرگوارم علامه حسن زاده آملی بیان فرموده بسنده می کنم و تنها یادآور می شوم که علی رغم اهمیت این کتاب شریف، تا کنون ترجمه ای از آن به زبان فارسی عرضه نشده است و یاد دست کم، بنده سراغ ندارم.

روش نگارنده در این مکتوب به صورت شرح مزجی، شبیه همان شیوه ای است که در ترجمه و شرح نهاية الحکمة و لمعة دمشقیه بکار بسته ام، یعنی توضیحات مورد نظر و نکات افزودنی داخل علامت [] در میان ترجمه و یا به صورت پاورقی آمده است. امیدوارم این نوشته علاقه مندان علم کلام را به کار آید. خدای بزرگ را شاکرم که توفیق انجام این مهم را به این کمترین عنایت کرد. دعای خیر شما همیشه نوشته را هم بوده است.

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

علی شیرانی - حوزه علمی قم

آذرماه ۸۲

Shirvani@hawzeh.com



مرکز تحقیقات کتاب و اطلاع رسانی

سخنی از علامه حسن زاده آملی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن لا تغادر لكلماته والصلوة على من شرف الصلاة بالصلاة عليه و آله تراجم آیاته. صاحبان بصیرت و بینایی می دانند و هیچ شک و تردیدی درش نیست که کتاب تجرید الاعتقاد از نوشته های سلطان محققان، خواجه نصیرالدین طوسی - رضوان الله تعالی علیه - اصل و اساس کتاب های کلامی و رهبر آنهاست. تجرید الاعتقاد، اصول مسایل علم کلام را به زیباترین ترتیب و نیکوترین نظام در بر دارد، و چنان است که نه پیش از آن کسی نظیر آن را آورده و نه پس از آن، همتایی برایش می توان یافت، بلکه جملگی بر خوان آن نشسته اند.

کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، از تألیفات علامه علی الاطلاق، گویاترین شرح بر این کتاب است، چنان که نخستین آنها نیز هست؛ و فاضل شارح، جناب فوشجی در باره آن سخنی منصفانه و نیکو گفته است: «اگر کشف المراد نبود ما مقصود تجرید الاعتقاد را در نمی یافتیم.»

... کتاب کشف المراد و شرح خواجه بر اشارات [یوعلی سینا] از همان هنگام

تألیف تاکنون مورد توجه ارباب علوم عقلی و زبانزد اصحاب تحصیل در نقاط گوناگون بوده است. اینک هفت قرن می‌گذرد و این دو کتاب همچنان در رأس کتاب‌های درسی کلامی و حکمت مشاء می‌درخشند، و با وجود گذشت مدتی مدید از زمان تألیف آن دو، کسی همانند آن را نیاورده است، بلکه همگان مباحثات می‌کنند که آن را بیاموزند یا بیاموزانند. آری، برخی تعلیقات روشنگری بر پاره‌ای مباحث آن افزوده‌اند، و یا شرحی تفصیلی بر آن نگاشته‌اند.

... استاد ما علامه شعرانی - قدس سره الشریف - به کتاب تجرید و کشف‌المراد توجهی تام داشت و سرانجام بر تجرید به زبان فارسی، شرحی سودمند و پر فایده نگاشت، که چاپ شده و علاقه‌مندان از آن بهره می‌برند.

سفارش‌های مکرر ایشان در لابلای سخنان سترگش در حضور پر فیضش، به توجه و عنایت به این کتاب شریف، بعضی کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد هرگز از یادم نمی‌رود.*

مرکز تحقیقات کلامی و فلسفی

* این مقدمه، ترجمه بخشی از کلام ایشان در سرآغاز کشف‌المراد چاپ مؤسسه نشر اسلامی است.

في إثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره

وفيهِ فصول : الأول

في وجوده تعالى

الموجود إن كان واجباً وإلا استلزمه، لاستحالة الدور والتسلسل.
أقول : يريد إثبات واجب الوجود تعالى وبيان صفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز وبيان أفعاله وآثاره، وابتداءً بإثبات وجوده، لأنه الأصل في ذلك كله.
والدليل على وجوده أن نقول: هنا موجود بالضرورة، فإن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً افتقر إلى مؤثر موجود بالضرورة، فذلك المؤثر إن كان واجباً فالمطلوب، وإن كان ممكناً افتقر إلى مؤثر موجود، فإن كان واجباً فالمطلوب، وإن كان ممكناً تسلسل أو دار وقد تقدم بطلانها.

وهذا برهان قاطع أشير إليه في الكتاب العزيز بقوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ وهو استدلال لشيء.

والمعتكلمون سلكوا طريقاً آخر فقالوا: العالم حادث فلا بد له من محدث، فلو كان محدثاً تسلسل أو دار وإن كان قديماً ثبت المطلوب لأنّ التقدم يستلزم الوجوب.
وهذه الطريقة إنما تسمى بالطريقة الأولى فلهذا اختارها المصنّف رحمه الله على هذه.

اثبات صانع تعالی، صفات و آثار او

فصل اول

اثبات هستی صانع

متن: موجود اگر واجب باشد [مطلوب ما ثابت است] وگرنه [ممکن می‌باشد و موجودی که ممکن است] مستلزم واجب خواهد بود، [یعنی ممکن بدون واجب نخواهد بود]، به خاطر محال بودن دور و تسلسل.

شرح: مؤلف [در اینجا] می‌خواهد وجود واجب‌الوجود تعالی را اثبات کرده، صفات او را و این را که چه چیزهایی بر او جایز و چیزهایی غیر جایز است و نیز افعال و آثار او را بیان دارد. مؤلف سخن خود را با اثبات وجود واجب آغاز کرد، زیرا این بحث پایه مباحث بعدی به شمار می‌رود.

دلیل بر وجود واجب تعالی آن است که بگوییم: در خارج بالضروره موجودی تحقق دارد. پس آن موجود اگر واجب باشد، مطلوب ما ثابت است، زیرا در مقام اثبات این هستیم که در عالم هستی واجب‌الوجودی تحقق دارد، و اگر ممکن باشد، آن موجود ممکن بالضروره نیازمند علت و مؤثر موجودی است [که هستی خود را وامداراوست]. پس آن علت و مؤثر اگر واجب باشد مطلوب ما ثابت است، و اگر ممکن باشد تسلسل و یا دور لازم خواهد آمد، که بطلان آن در بحث‌های پیشین بیان شد.

این استدلال، برهان استواری است که در قرآن کریم در ضمن این آیه به آن اشاره شده است: «وَلَمْ يَكُنْ لَكُمْ بَرِيكَةٌ أَلَيْسَ كُلُّ شَيْءٍ شَهِيدًا أَلَا إِنَّكُمْ تَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ أَفَلَا تَعْلَمُونَ» (نمل: ۵۲) این استدلال از نوع استدلال لمّی [یعنی سیر از علت به معلول] است.

متکلمان [برای اثبات واجب تعالی] راه دیگری را پیموده‌اند، به این صورت که:

عالم حادث است [= نبوده و سپس پدید آمده است]، پس باید پدید آورنده‌ای داشته باشد. حال اگر آن پدید آورنده، خود نیز [حادث باشد و] پدید آورنده‌ای داشته باشد [و هرگز به یک موجود قدیم که بی‌نیاز از پدید آورنده باشد، نرسیم] تسلسل و یا دور لازم می‌آید. و اگر آن پدید آورنده قدیم باشد [= موجودی که همیشه و در همه زمانها بوده است و هرگز زمانی نبوده که او در آن زمان معدوم باشد] مطلوب ما ثابت می‌شود، زیرا قدیم بودن مستلزم واجب بودن است، [و هر موجود قدیمی واجب نیز هست].

از آنجا که این استدلال متکلمان بر اثبات واجب تعالی تنها با استمداد از بیان نخست [که متعلق به حکیمان است] تمام می‌شود، مؤلف آن را [= استدلال حکیمان را] بر این [= استدلال متکلمان] ترجیح داد و برگزید.



مرکز تحقیقات فلسفه اسلامی



الفصل الثاني

في صفاته تعالى

وفيه مسائل : المسألة الأولى في أنه تعالى قادرٌ

قال : الثاني في صفاته. وجود العالم بعد عدمه ينفي الإيجاب.
أقول . لما فرغ من البحث عن الدلالة على وجود الصانع تعالى شرع في الاستدلال على
صعته تعالى، وابتدأ بالقدرة

والدليل على أنه تعالى قادرٌ أنا قد بينا أن العالم حادث، والمؤثر فيه إن كان موجباً لزم
حدوثه أو قدّم ما مرصاه حادثاً، أعني العدم، و الثاني بقسميه باطل.
بيان العلازمة أن المؤثر الموجب بسحب تحريف أثره عنه، و ذلك يستلزم إقامه العالم
و قد مرصاه حادثاً، أو حدوث المؤثر و يلزم لتسلسل، يظهر أنا المؤثر للعالم قادر مختار

فصل دوم

صفات صانع تعالى

- ۱ -

صانع تعالى قادر^۱ است

متن : فصل دوم در صفات صانع تعالی هستی عالم پس از نبستی از

۱- مفعول لوقدرت در اینجا فاعل محار بودن است در برابر فاعل موجب.

[= اینکه عالم ابتدا آورده و سپس پدید آمده است، یعنی حادث زمانی بودن عالم]
ایجاب را [= فاعل موجب بودن حادثی متعان را] می کند.

شوخ: مؤلف چون از بحث اثبات وجود صانع تعالی قرائت یافت [و آن بحث را به پایان برد]، به اثبات عقلانی [= اثبات ر راه دلیلی و برهان] صفات واجب تعالی پرداخت؛ و بحث خود را از صفت قدرت آغاز کرد

دلیل بر قادر بودن صانع تعالی آن است که ما [در بحث پیشین] بیان داشتیم که عالم حادث است؛ حال علت مؤثر و پدید آورنده عالم اگر فاعل موجب باشد لازم می آید که یا آن علت حادث باشد و یا آنچه ما فرص کردیم حادث است، یعنی عالم، قدیم باشد. و بانی [حادث بودن علت پدید آورنده عالم، یا قدیم بودن عالم] با هر دو قسمش باطل است

بیان ملازمه [یعنی اینکه فاعل موجب بودن صانع تعالی مستلزم آن است که با او حادث باشد و با اینکه عالم قدیم باشد] آن است که اگر مؤثر موجب باشد هرگز اثر و فعلش از او تحلف نمی کند؛ [به بیان دیگر، هر زمان مؤثر موجب تحقق داشته باشد، معلول و اثر او نیز موجود خواهد بود؛ و محال است در یک مقطع زمانی علت موجب وجود داشته باشد و معلولش وجود نداشته باشد]، و این امر مستلزم یکی از این دو امر است (۱) قدیم بودن عالم؛ در حالی که ما فرص کردیم عالم حادث است؛ (۲) حادث بودن علت پدید آورنده عالم؛ که مستلزم تسلسل است. از این جا آشکار می گردد که علت پدید آورنده عالم قادر و مختار است.

قال: والواسطة غير معقولة.

أقول: لما فرغ من الاستدلال على مطلوبه شرع في أنواع من الاعتراضات للخصم مع وجه المخلص منها.

و تقرير هذا السؤال أن يقال: دليلكم يدل على أن مؤثر العالم مختار وليس يدل على

آن الواجب محتار بل جار آن ی‌کون الواجب تعالی موجباً لذاته معلولاً، يؤثر في العالم على سبيل الاختيار.

و تقرير الجواب : آن هذه واسطة غير معقولة، لأننا قد بينا حدوث العالم بجملة و أجزائه، والمعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالی، و ثبوت واسطة بين ذات الله تعالی و بين ما سواه غير معقول.

متن : واسطه [میان واجب تعالی و عالم] معقول نیست

شرح : مؤلف چون از اقامه دلیل بر مصوب خود [= قادر بودن صانع تعالی] هراعت یافت و به ذکر اعتراض‌های گونه‌گون کسانی که خداوند را فاعل موجب می‌دانند و بیان پاسخ این اعتراض‌ها پرداخت.

تقریر اشکال : دلیل شما اثبات می‌کند که مؤنث و علت پدید آورنده عالم محتار است، اما اثبات نمی‌کند که واجب تعالی مختار باشد؛ بلکه این احتمال باقی است که واجب تعالی لذاته و به نحو اینجایی معلولی را پدید آورده باشد و آن معلول علت پدید آورنده عالم به نحو اختیاری باشد. [حاصل اشکال آن است که می‌توان چنین فرض کرد که واجب تعالی فاعل موجب است نه محتار، و بنابراین ذات او اقتضای پدید آوردن معلولی را دارد. اما این معلول، که علت مباشر در پیدایش عالم است، فاعل مختار می‌باشد و عالم را با اداره و اختیار آفریده است نه به نحو ایجابی. طبق این فرض، واجب تعالی قدیم و فاعل موجب است، و عالم حادث می‌باشد و صادر اول (معلول بی واسطه واجب تعالی) واسطه در آفرینش عالم است.]

تقریر پاسخ : [در این اشکال مرض شده است که میان الله و ماسوی الله واسطه‌ای وجود دارد، اما] وجود این واسطه غیر معقول [و باطل] است؛ چون ما بیان کردیم که مجموع عالم با همه اجزای آن حادث است و مقصود از عالم هر موجودی جز خدای متعال است، و ثبوت واسطه میان ذات خدای متعال و

ماسوای او نامعقول است [چون آن واسطه، هر چه باشد، جزء ماسوی الیه و در
زمره عالم است و از این رو حادث می باشد؛ حال آنکه طبق آنچه در اشکال آمده
است، این واسطه باید قدیم باشد.]

قال و یُمكنُ عروضُ الوجوبِ والإمكانِ للأثر باعتبارین.
أقول . هذا جواب عن سؤال آخر، و تقریرہ : أنَّ المؤثر إما أن یستجمع جمیع
الجهات المؤثرة أولاً.
فإن كان الأول كان وجود الأثر معه واحداً، و لا یفتقر ترجیحه إلى مرجح زائد، فلا
تكون الجهات بأسرها موجودة، هذا صحت، أو لزم الترجیح من غیر مرجح و هو باطل
بالضرورة.

و إن لم یكن مستجمعاً لجميع الجهات استحال صدور الأثر عنه
و حیث لا یمكن تحقق القادر، لأنه على تقدير حصول جمیع الجهات یمسح الترتیب،
و على تقدير انتفاء بعضها یمسح المفعول، فلا تتحقق المكنة من الطرفين
و تقریر الجواب : أنَّ الأثر تعرض له ستة أحوال و الإمکان باعتبارین، فلا یتحقق
الموَحِّت و لا یلزم الترجیح من غیر مرجح و یمکنه أن تعرض استجماع المؤثر جمیع ما لا بد
منه فی المؤثرية هو بأن یكون المؤثر المختار مأخوذاً مع قدرته التي یستوی طرفا الوجود
و العدم بالنسبة إلیها، و مع داعیه الذي یرجح أحد طرفیه، و حیث یحب المفعول بمد هما
نظراً إلى وجود الداعي و القدرة، و لا یبقي بین هذا الوجود و بین الإمکان مطراً إلى
وجود القدرة و الاختیار.

و هذا كما إذا فرضنا وقوع المفعول من المختار، فإنه یصیر واحداً من جهة فرص الوقوع و
لا ینافی الاختیار

و بهذا التحقیق یدفع جمیع المعادیر اللازمة لأكثر المتكلمین فی قولهم. القادر
یرجح أحد مقدوریه على الآخر لا المرجح.

متن: و امکان آن هست که سبب و جوین و سبب امکانی، هر یک به اعتبار خاصیه بر اثر عارض شود

شرح: این عبارت پاسخ اعتراض دیگری است [بر قادر بودن واجب تعالی] **تقریر اشکال^۱: علت** پدید آورنده او در حال بیرون نیست (۱) همه جهات مؤثر بودن را در بر دارد، [یعنی همه شرایط و رمیه های لازم برای صدور فعل در او محقق است و همه موانع نیز مستفی است] (۲) همه جهات مؤثر بودن را در بر ندارد. در فرض نخست، صدور و تحقق اثر را او واجب و ضروری نخواهد بود [و بالضروره معلول او تحقق خواهد یافت] زیرا اگر چنین باشد [یعنی صدور معلول را او ضروری باشد، صدور آن ممکن خواهد بود و در نتیجه] ترجیح صدور معلول [بر عدم صدور آن] بیازمند مرجح رائد نخواهد بود، پس چنین نیست که همه جهات [و شرایط مؤثر بودن] موجود باشند و این خلاف فرض است. [چون فرض ما آن بود که علت پدید آورنده همه جهات مؤثر بودن را در بر دارد]. و اگر علت پدید آورنده همه جهات مؤثر بودن را در بر نداشته باشد [= فرض دوم] صدور اثر از او محال خواهد بود، [چون صدور اثر متوقف بر امری است که در او تحقق ندارد، و به بیان دیگر او علت تامه معلول معروض نیست و اگر علت تامه یک معلول تحقق نداشته باشد، هرگز آن معلول تحقق نخواهد یافت].

با توجه به مطالب یاد شده دانسته می شود که تحقق قادر محال است؟ [یعنی

۱- در بین اشکال فاعل مختار به طور کلی می شود و نتیجه گرفته می شود که هیچ ماعلی، قادر و مختار نیست، زیرا هر فاعلی که فرض شد سبب به فعل و اگر خود در دو حال بیرون نیست، یا همه شرایط کار در او فراهم است، که در این صورت فاعل از صادر می شود و صدور فعل در او ضروری و جبری است و در نتیجه از فاعل محصور خواهد بود؛ و یا همه شرایط کار در او فراهم نیست که در این صورت چیزی از او صادر نمی شود و یعنی از او تحقق نمی یابد و در نتیجه مجبور به ترک فعل خواهد بود

هیچ علتی نمی‌شود که قادر و مختار باشد، زیرا علت مبروص [یا علت تامه معلول خود است و همه جهات مؤثر بودن را در بر دارد و ب علت تامه معلول خود نیست و برخی از جهات مؤثر بودن را فاقد می‌باشد] اگر همه جهات مؤثر بودن در او محقق باشد ترک ایحاد [یعنی پدید بیاوردن و ایحاد نکردن معلول] ممنوع می‌باشد، و اگر برخی از جهات مؤثر بود منتفی باشد ایحاد گردد [و پدید آوردن معلول] ممنوع نخواهد بود، بنابراین، در هیچ حالی قدرت بر دو طرف [فعل و ترک، یا ایحاد و عدم ایحاد] تحقق ندارد، [بلکه هر علتی یا به گونه‌ای است که بالضرورة ایحاد می‌کند و یا به گونه‌ای است که بالضرورة ترک می‌کند].

تغییر پاسخ: نسبت وجوب و نسبت امکان می‌تواند به دو اعتبار بر اثر عارض شود، [و صدور معلول از علت می‌تواند به یک لحاظ، ممکن و به لحاظ دیگر واجب و ضروری باشد]، و از این دو [هیچ کدام] در تالی فاسد مذکور در کلام اشکال کننده لارم نمی‌آید، پس به فاعل، موجب خواهد بود و به ترجیح بدون مرجع لارم می‌آید. بیان مطلب آن است که فرض اینکه علت مؤثر، همه شرایط لارم برای مؤثر بودن را در بر داشته باشد به آن نسبت که مؤثر مختار را با قدرتش - که نسبت دو طرف وجود و عدم به آن یکسان است - و همراه با داعی او - که یکی از دو طرف وجود و یا عدم را ترجیح می‌دهد - حد و اعتبار کنیم، و در این صورت پس از در نظر گرفتن قدرت و داعی، صدور فعل واجب خواهد بود، به خاطر وجود داعی و قدرت، و این وجوب و ضرورت [که به فعل نسبت داده شد] با امکان فعل با نظر به مجرد قدرت و اختیار، منافاتی ندارد [بسی رفتی فاعل را از آن نظر که مختار است لحاظ می‌کنیم، با قطع نظر از وجود یا عدم وجود داعی، صدور فعل از او ممکن و نسبت فعل به او نسبت امکانی خواهد بود، و این نسبت امکانی با آن نسبت وجوبی قابل جمع است، چون اعتبارها متفاوت است و هر اعتباری مقتضی نسبتی خاص است]

این [وجوب و ضرورت که به اعتبار داعی بر معلول عارض می شود] مانند
 هنگامی است که وقوع فعل از فاعلی مختار را فرض و لحاظ می کنیم زیرا
 [همانگونه که معلول در مرتبه قبل از تحقق یافتن، به اعتبار وجود علت قاهره اش
 متصف به وجوب و ضرورت می شود پس از تحقق بیا، به اعتبار تحقق وقوعش
 متصف به وجوب و ضرورت می شود] که در اصطلاح فلسفه به آن ضرورت به
 شرط محمول گفته می شود]، و این ضرورت مبادتی یا احتیاری ندارد
 با توجه به این تحقیق همه محدودیه های لازم را برین قول - که قول اکثر متکلمان
 است - مدفع می شود؛ و آن اینکه گفته - فاعل قادر یکی از دو مقدور حدود
 [= فعل یا ترک] را بر دیگری ترجیح می دهد بدین آنکه مرحومی داشته باشد.

قال : واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم .
 أقول هذا جواب عن سؤال آخر ، و تقريره أن يقول : الأثر إما حاصل في الحال
 فواجب فلا يكون مقدوراً ، أو معدوم فممتنع فلا قدرة .
 و تقرير الجواب : أن الأثر معدوم حال حصول القدرة و لا نقول إن القدرة حال عدم
 الأثر تفعل الوجود في ملك الحال بل في مستقبل ، فيمكن اجتماع القدرة على الوجود
 في المستقبل مع العدم في الحال .
 لا يقال : الوجود في الاستقبال غير ممكن في الحال لأنه مشروط بالاستقبال
 الممتنع في الحال و إذا كان كذلك فلا قدرة عليه في الحال و عند حصول الاستقبال
 يعود الكلام .

لأننا نقول : القدرة لا تتعلق بالوجود في الاستقبال في الحال بل في الاستقبال

متن : و امکان آن هست که قدرت بر [وجود شیء در] آینده با عدم آن [در حال
 حاضر] جمع شود.

شروع: این عبارت پاسخ اشکال دیگری است که تقریر آن چنین است: اثر یا در حال تعلق قدرت موحود است که در این صورت واجب است و مقدور نخواهد بود و یا در حال تعلق قدرت، معدوم می باشد که در این صورت ممتنع است و قدرت به آن تعلق نمی گیرد^۱

تقریر پاسخ: اثر هنگام حصول قدرت معدوم است و ما نمی گوئیم که قدرت هنگام عدم اثر، وجود اثر را در همان هنگام محقق می سازد [تاگمه شود این امر مستلزم اجتماع وجود و عدم در زمان واحد است و محال می باشد] بلکه وجود اثر را در زمان بعد محقق می سازد. و ممکن است که قدرت بر پیدایش شیء در آن دوم با عدم آن شیء در آن اول جمع شود [خلاصه آنکه قدرت، شیء معدوم را در همان هنگام که معدوم است موجود می کند، تا محال لازم آید، بلکه عدم آن را به پایان می برد و آن را موحود می سازد. پس در لحظه ای که قدرت به شیء تعلق می گیرد، آن شیء معدوم است، و فاعل آن را در لحظه دوم موجود می کند، که در این حال دیگر معدوم نیست.]

اگر اشکال شود که: وجود در آینده [= آن دوم] در زمان حال [= آن اول] ممتنع است، چون این وجود مشروط به آنده است و آینده در حال تحقق ندارد [آن دوم پس از آن اول است نه همزمان و معاصر با آن] و چون چنین است آن شیء در زمان

۱- توضیح اشکال آن است که قدرت، به معنای تمکن از فعل و ترک، معمولی نیست چون قدرت و تمکن اگر در حال وجود اثر باشد فاعل، تمکن از ترک نخواهد بود، زیرا وجود اثر در این حال وجوب و ضرورت به شرط محمول دارد و اگر در حال عدم اثر باشد فاعل تمکن از فعل نخواهد بود چون وجود اثر در این حال ممتنع به شرط محمول است. خلاصه آنکه اثر در حال وجود، وجود برایش ضرورت دارد و در حال عدم، عدم برایش ضرورت دارد و ضرورت با تمکن و قدرت بر فعل و ترک در زمان واحد منافات دارد تفاوت این اشکال با اشکال پیشین در آن است که آن اشکال به وجوب و امتناع سابق بر وجود و عدم معلول نظر داشت، که وجوب و امتناع بالعبر است، و این اشکال به وجوب و امتناع لاحق، که به شرط محمول است، نظر دارد.

حال [= آن اول] مقدور نیست، و هنگام حصول استقبال [و منقضي شدن آن اول و رسیدن آن دوم] همان سخن تکرار می شود

در پاسخ می گوییم: قدرت به این تعلق نمی گیرد که وجود در آن دوم را در آن اول محقق سازد، بلکه قدرت [در آن اول] به این تعلق می گیرد که وجود شیء در آن دوم را در همان آن دوم محقق سازد [شکال کننده گمان برده است که ما می گوییم فاعل قادر وجود آن دوم شیء را در آن اول محقق می سازد، که البته امری محال است و مراد ما نیز این نیست، بلکه ما می گوییم در آن اول که شیء معدوم است، فاعل قادر است که آن را در آن دوم موجود کند.]

قال : و انتفاء الفعل ليس فعل الضد.

أقول : هذا جواب عن سؤال آخر، و تقريره أن القادر لا يتعلق فعله بالعدم فلا يتعلق فعله بالوجود

أما بيان المقدمة الأولى فلأن الفعل يستدعي الوجود والامتنياز و هما محتضان في حق المعدوم.

و أما الثانية فلأنكم قلتم: القادر هو الذي يمكنه الفعل و الترك، و إذا انتهى إمكان الترك انتهى إمكان الفعل.

و تقرير الجواب : أن القادر هو الذي يمكنه أن يفعل و أن لا يفعل و ليس لا يفعل عبارة عن فعل الضد.

متن : و مستمی شدن فعل غیر از انجام دادن صد آن است.

شروح : این عبارت پاسخ اشکال دیگری است به این تقریر: فعل فاعل قادر به عدم تعلق نمی گیرد، پس فعل او به وجود نیز تعلق نمی گیرد.

بیان مقدمه نخست [= فعل فاعل قادر به عدم تعلق نمی گیرد] آن است که فعل

مستلزم وجود و امتیاز یافتن شیء از دیگر شیء است، و این دو امر در حق معدوم محال است.

بیان مقدمه دوم [= اگر فعل قادر به عدم سیء معلو بگیرد به وجود آن نیز تعلق نمی‌گیرد] آن است که شما گفتید فاعل قدر، فاعلی است که هم فعل برای او امکان دارد و هم ترک و هرگاه ترک ممکن باشد، فعل نیز ممکن نخواهد بود [به طور کلی قدرت دو طرف دارد و اگر تنها به یک طرف تعلق بگیرد، قدرت نخواهد بود بلکه جبر است، کسی قادر بر شستن است که بر ترک نشستن نیز قادر باشد و اگر قدرت به ترک شستن تعلق بگیرد به شستن بر نعر نخواهد گرفت]

تقریر پاسخ: قادر کسی است که برایش امکان دارد که انجام دهد و انجام ندهد؛ و انجام ندادن همان انجام دادن ضدّ [ترک فعل] نیست [اشکال کننده گمان برده است که قادر بر الف کسی است که هم بتواند الف را انجام دهد و هم ضدّ الف را، یعنی ترک الف را، انجام دهد و چون ترک الف، انجام دادنی نیست، پس قدرت به آن تعلق نمی‌گردد و وقتی قدرت به ترک تعلق نگرفت به فعل نیز تعلق نمی‌گیرد در حالی که قادر بر الف یعنی کسی که هم بر الف و انجام دهد و هم الف را انجام ندهد، نه آنکه ترک آن را انجام دهد]

قال: و عمومیه العلة تستلزم عمومیه لصفة

أقول. یزید بین آیه تعالی قادر علی کل مقدور، و هو مذهب الأشاعرة، و حالف اکثر الناس فی ذلك

فإنّ الملاسفة قالوا إیّاه تعالی قادر علی شیء واحد، لأنّ الواحد لا یتمدد أثره، و قد تقدم بطلان مقالتهم.

والمجهوس ذهبوا إلی أنّ الحیر من الله تعالی، و الشرّ من الشیطان، لأنّ الله تعالی خیر محض و فاعل الشرّ شریر.

والشئونة ذهبوا إلى أن الخير من الور، و الشر من الطلعة.
والنظام قال : إن الله تعالى لا يقدر على نقيض، لأنه يدل على الجهل أو الحاجة.
و ذهب البلخي إلى أن الله لا يقدر على مثل مقدور العبد، لأنه إمّا طاعة أو سفه.
و ذهب الجبائیان إلى أنه تعالى لا يقدر على عین مقدور العبد و إلا لزم اجتماع الوجود و العدم على تقدير أن يريد الله إحداثه و العبد عدمه.
و هذه المقالات كلها باطلة، لأن المفتصي لتعلق القدرة بالمقدور إنما هو الإمكان، إذ مع الوحوب و الامتناع لا تعلق، و الإمكان ثلث في جميع فشت الحكم و هو صحة التعلق، و إلى هذا أشار المصنف بقوله: عمومية العنة، أي الإمكان، تستلزم عمومية الصفة، أعني القدرة على كل مقدور.
والجواب عن شبهة المعجوس : أن المراد من الخير و الشرير إن كان من فعلهما فلم لا يحوز اسنادهما إلى شيء واحد؟
و أيضاً البحر و الشر ليسا دائيين للشيء مجازاً أن يكون الشيء خيراً بالقياس إلى شيء و شراً بالقياس إلى آخر، و حينئذ يصح إسنادهما إلى دائية واحدة.
و عن شبهة النظام أن الإحالة حصلت بالنظر إلى الداعي، فلا تنافي الإمكان الذاتي المفتصي لصحة تعلق القادر.

و عن شبهة البلخي : أن الطاعة و العت و صفات لا يقتضيان الاختلاف الذاتي.
و عن شبهة الجبائیین : أن العدم إنما يحصل إذا لم يوجد داع لقادر آخر إلى إيجادها.

متن : شمول و فراگیری عمت [= ممکن] مسلم و فراگیری صفت [= قدرت داشتن بر هر امر مقدور]، است^۱

۱- در این قسمت توحید در حالتیست که ثابت می‌رسد و بیکه قدرت خداوند همه پدیدها و موجودات را شامل می‌گردد و همه مخلوق او می‌باشد، هر چه حیر یابند و حواء شره، حواء زیبا باشد و حواء رشتند.

شرح: در این قسمت مؤلف می‌خواهد شمول قدرت واجب تعالی و فراگیری آن نسبت به هر مقدوری را بیان کند، و این مذهب اشاعره است، و بسیاری از مردم آن را پدیدرفته‌اند.

فلاسفه گفته‌اند: واجب تعالی تنها بر یک شیء قدر است، چون هلت واحد، اثر متعدد ندارد، و بطلان سحر ایشان گذشت.

ورشتیان معتقدند حیر از سوی خدی متعال و شرّ از جناب شیطان است، چون حدای متعال حیر محض است و فاعلی شرّ، [لروم] شریر می‌باشد. دوگانه پرستان بر آسد که حیر از نور و شرّ از ظلمت است.^۱

نظام [- منکلم معرلی، وفات ۲۳۱ هـ و] گفته است حدای متعال قدرت بر انجام فعل قبیح ندارد، چون انجام کار قبیح بر نادانی یا نارسایی فاعل دلالت دارد؛ [و حدای متعال از هرگونه نادانی و بی‌ارمندی منزّه است]

بلخی معتقد است که خداوند بر مثل مقدور است، قادر نیست، [بسی از گونه‌ار افعال که از بندگی صادر می‌شود، مستند به خداوند نیست و قدرت خداوند به چنین افعالی تعلق نمی‌گیرد]، زیرا فعل بنده یا طاعت است و یا لغو و بیهوده، [در حالی که فعل خداوند هیچ یک از این دو سواد بود، طاعت نیست، چون خداوند مولای همگان است و خود مولایی ندارد که او را اطاعت کند، و لغو و بیهوده

➡ خواه مثل فعل بنده یا عین فعل بنده باشد، و خواه نباشد. شاعره همچون امامیه عمومیت قدرت خداوند و توحید در خالقیت را می‌پذیرد با این تفاوت که امامیه آن را به گونه‌ای تبیین می‌کند که با هزل سازگار اند، بر خلاف اشاعره که چندان تحفظی بر صحت عین ندارد.

۱. مجوس و ثویه در این امر مشترک‌اند که خداوند حیر محض و نور است و در این روی فاعلی شرور نیست اما در اینکه فاعل شرور چیست اختلاف دارند. مجوس معتقدند فاعل شرور، شیطان است که خودش حادث و مخلوق خداوند است و ثویه معتقدند شرور به یک مبدأ قدیم مانند ظلمت، مستند است. اما ظاهر کلام محقق طوسی در نقدالمحصل (ص ۱۹۰) آن است که عقیده مجوس و ثویه در این باره یکی است و آن اینکه خیر از یردان و شرّ از اهرمنی است، و مقصودشان از یردان، ملک و از اهرمن، شیطان می‌باشد. آنچه در اینجا شرح به ثویه است داد در واقع عقیده ثنویه است.

نیست، چون حکیم است.]

جَنَائِيَان [= ابی علی جنائی (وفات ۳۰۲ هـ. ق) و ابی هاشم جنائی (وفات ۳۱۲ هـ. ق) هر دو از بزرگان معتزله] معتقدند قدرت جدای متعال بر عین مقدور بنده تعلق نمی‌گیرد [و آن فعلی که از بنده سر می‌رود و مستند به اوست دیگر به خداوند مستند نیست و خداوند فاعل آن به شمار نمی‌رود]؛ وگرنه اجتماع وجود و عدم لازم می‌آید در آنجا که خداوند اراده احداث آن فعل را دارد و بنده اراده عدم احداث آن را. [چون خداوند اراده کرده است که آن فعل تحقق یابد، باید موجود شود، و چون بنده اراده کرده است که تحقق نیابد، باید معدوم بماند؛ چون هر دو بر آن قدرت دارند.]

این گفتارها حملگی باطل‌اند، چون مقتضای تعلق قدرت جدای متعال به یک امر مقدور، امکان آن است، چون شیء اگر واجب و یا مستثنی باشد، قدرت به آن تعلق نخواهد گرفت و امکان در همه این موارد ثابت است، پس باید حکم ببر، که همان صحت تعلق قدرت است، ثابت باشد. مؤلف نیز در عبارت خود به همین اشاره دارد که گفت «شمول و فراگیری علت، یعنی امکان، مستلزم فراگیری صفت، یعنی قدرت داشتن بر هر امر مقدور، است.»

پاسخ شبهه رتشتیب آن است که اگر مراد از خیر، فاعل خیر و مراد از شریر فاعل شر باشد، چرا روا نباشد که خیر و شر هر دو را به یک فاعل نسبت دهیم؟ [زیرا طبق این فرض، خیر و شریر دو نام‌اند که به لحاظ فعلی صادر شده از فاعل، بر او نهاده می‌شود و جزء صفات فعل به شمار می‌رود، نه صفات ذات. پس فاعل در ذات خود نه متصف به خیر می‌شود و نه شریر، و از این رو وجهی ندارد که تنها یکی از این دو دسته از افعال به او نسبت داده شود.]

و نیز خیر و شر هیچ کدام جزء ذات شیء نیستند، [بلکه از امور نسبی و اضافی می‌باشند.] از این رو، جایز است که یک شیء نسبت به چیزی خیر و نسبت

به چیز دیگری شرّاً باشد، و در این هنگام اسناد هر دوی آنها به یک ذات صحیح خواهد بود [براشیء واحد هم حیر است و هم شرّاً حیر است نسبت به یک چیز و شرّاً است نسبت به چیز دیگری، و ن‌اشیء ناگیرر مستند به یک فاعل خواهد بود، و در نتیجه آن فاعل، هم مبدأ خیر است و هم مبدأ شرّاً].

باسم شبهه نظام آن است که حکم به محال بودن صدور فعل قبیح از خدای سبحان [در بیان نظام] با توجه به داعی مست، [و اینکه کسی که کار زشت انجام می‌دهد، مثلاً دروغ می‌گوید یا ظلم می‌کند، به خاطر آن است که می‌خواهد از این طریق خیری را برای خود به دست آورد و ناری را بهارهایش را برآورد و یا آنکه از قبح آن کاری حسرت است و چون پس دو مرد در حق خدای سبحان روا نیست، او هرگز فعل قبیح انجام نمی‌دهد و صدور قبیح از او محال است] و از این رو، مسافاتی با امکانات ذاتی صدور فعل قبیح، که مقتضی صاحب تعلی [قدرب] قادر به آن است، ندارد.

باسم شبهه بلخی آن است که طاعت و پیروی بودن، در صفت است برای فعل که [با توجه به اعتبارات خارجی بر فعل تنگه که را مکلف صار می‌شود، عارض می‌گردد، و] مقتضی اختلاف ذاتی افعال نمی‌گردد. [ادب فعل ما مثلاً تحریک است، که در شرایط خاصی طاعت و در شرایطی، عیث خواهد بود این تحریک می‌تواند مستند به خدای سبحان باشد پس آنکه منصف به طاعت و یا عیث شود] باسب شبهه جهائیان آن است که عدم وقتی حاصل می‌شود که برای قادر دیگر داعی بر ایجاد فعل وجود نداشته باشد. [بنابراین، در فرص یاد شده، که خداوند اراده ایجاد فعل دارد و بده اراده عدم آن، فعل ایجاد می‌شود و دیگر معدوم نخواهد بود و در نتیجه اجتماع وجود و عدم لازم نمی‌آید].

التمسالة الثانية : في لُفَّة تعالى عالم

قال : والإحكام والتجربة واستناده كل شيء إليه دلائل العلم.

أقول : لما مرغ من بيان كونه تعالى قادراً وكيفية قدرته شرع في بيان كونه تعالى عالماً وكيفية علمه. واستدل على كونه تعالى عالماً بوجوه ثلاثة الأول مسها للمتكلمين و الأحيوان للحكماء.

الوجه الأول : أنه تعالى فَعَلَ الأفعال محكمة، وكل من كان كذبتك فهو عالم. أما المقدمة الأولى محسنة، لأن العالم يت فلكي أو عصري، و آثار المحكمة و الإتقان فيهما ظاهرة مشاهدة.

و أما الثانية فضرورية، لأن لضرورة فاصلة بأن غير العالم يستحيل منه وقوع العمل المحكم المثقن مرة بعد أخرى.

الوجه الثانية : أنه تعالى محرد م كل مجرد، عالم بداته و بغيره.

أما الصعري فبأنها و إن كانت ظاهرة لكن ميانها يأتي فيما بعد عند الاستدلال على كونه تعالى ليس بحسم ولا حسماني.

و أما الكبرى فلأن كل مجرد فإن دته حاصلة لذاته لا لغيره و كل محرد حصل له محرد، فإنه عاقل لذلك المحرد لأن لا شيء بالتعقل إلا الحصول، فإذن كل مجرد فإنه عاقل لذاته.

و أمّا أن كل محرد عالم بغيره فلأن كل مجرد أمكن أن يكون معقولا وحده، و كل ما يمكن أن يكون معقولا وحده أمكن أن يكون معقولا مع غيره، و كل محرد يعقل مع غيره فإنه عاقل لذلك الغير.

أما ثبوت المعقولية لكل مجرد فظاهر لأن المانع من التعقل إنما هو المادة لا غير و أما صحة التقارن في المعقولية فلأن كل معقول فإنه لا ينفك عن الأمور العامة. و أما وجوب العاقلة حيثد فلأن إمكان مقارنة المجرد للغير لا يتوقف على الحصول في العقل لأنه نوع من المقارنة فيتوقف إمكان الشيء على ثبوته فعلاً و هو باطل، و إمكان

المقارنة هو إمكان التعلل و في هذا الوجه أحدث مذكورة في كتبها العقلية.

الوجه الثالث : أن كل موجود سواء ممكن، على ما يأتي في باب الوجودانية، و كل ممكن فإنه مستند إلى الواجب إما ابتداءً أو بوسائط على ما تقدم، و قد سلف أن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والله تعالى علم بذاته على ما تقدم فهو عالم بميره.

- ۲ -

صانع تعالی عالم است

متن : اتفاق و استحکام [حلفت الهی]، مجرد بودن خداوند [از ماده] و این که همه موجودات مستند به او [= مخلوق و معلول او] هستند، دلایل علم و آگاهی خداوند [به خود و دیگران می باشد].

شرح : مؤلف پس از بیان قادر بودن خداوند به بیان عالم بودن خداوند و چگونگی علم خداوند پرداخت و با سه دلیل عالم بودن خداوند را به اثبات رساند، که بیان نخست از آب منکلمان و دو بیان 'خبر از آب حکیمان است دلیل نخست: خدای متعال کارهای محکم [= متن و استوار] کرده است [= موجوداتی آفریده که در کمال اتفاق و نظم هستند]، و هر کس فعلش چنین باشد، عالم است

اما مقدمه نخست یک امر حسی است، زیرا عالم با فلکی است و با عنصری و آثار حکمت و استواری در هر دو صاحت آشکار و مشهود است

و اما مقدمه دوم یک امر ضروری است، زیرا ضرورت حکم می کند: محال است از غیر عالم فعلی محکم و استوار یکی پس از دیگری سرزند.

دلیل دوم: خدای متعال مجرد [= غیر مادی] است و هر مجردی به خود و به غیر خود علم دارد

اما صغرا [- مقدمه اول استدلال، یعنی اینکه: خدای متعال مجرد است،] هر چند روشن است، با این حال بیان آن هنگام اثبات جسم و جسمانی نبودن

حداوند خواهد آمد.

و اما کبرای استدلال [مقدمه دوم: هر مجردی به خود و به غیر خود علم دارد. و در دو قسمت تشکیل شده است علم مجرد به خودش و علم مجرد به غیر خودش. اما علم مجرد به خودش] دلیلش آن است که هر مجردی دانشی برای دانش حاصل است به برای غیر دانش، و هر مجردی که مجردی برای او حاصل [و حاضر] باشد، آن مجرد را ادراک و تعقل می کند، زیرا مقصود از تعقل چیزی نیست جز حصول [و حضور، و اساس علم همان حضور مجرد برای مجرد است] بنابراین، هر مجردی خود را ادراک می کند.

و اما [قسمت دوم، یعنی] اینکه هر مجردی به غیر خودش علم دارد، دلیلش آن است که برای هر مجردی این امکان هست که به تنهایی معقول باشد [به عبارتی: هر مجردی قابل آن هست که معقول گردد]، هر چه ممکن است به تنهایی معقول باشد، ممکن است که با غیر خودش نیز معقول باشد. و هر مجردی که با غیر خود معقول می گردد، عاقل آن غیر خواهد بود.

اما اینکه هر مجردی می تواند معقول باشد، روشن است؛ چون مانع تعقل و ادراک، ماده است و به چیز دیگر، [و موجود مجرد ماده ندارد].

۱. استاد علامه شمرانی در توضیح این قسمت می فرماید: هر مجرد قابل آن هست که معقول گردد، زیرا مانع تعقل هر چیز ماده آن است و هر چه معقول گردد قابل آن هست که در ذهن عاقل متصور شود و معقول دیگری هم در ذهن همان عاقل با اثر مصاحب [و مقارن] باشد. بنابراین هر معقول، ممکن است هم با عاقلی مصاحب گردد و هم با معقول دیگری (مانند خود) در ذهن عاقل، مثلاً حیوان کلی در ذهن انسان تصور شود و جسم کلی هم در ذهن همان انسان با حیوان کلی مصاحب باشد؛ یعنی چایر است، حیوان کلی با جسم کلی مصاحب باشد و اگر ما در من کنیم حیوان کلی، که اکنون صورتی در ذهن عاقل است، خود جوهری مستقل، مجرد و موجود بدیهی باشد، قابل آن است که با جسم کلی مصاحب گردد، یعنی جسم کلی در ذهن این حیوان کلی درآید و حیوان کلی مستقل، جسم کلی را تعقل کند، مگر آنکه مانعی از وجود حیوان کلی مستقل یا مانعی از تعقل او باشد، چنان که ممکنات خدا را ادراک نمی کنند. (شرح تفسیر الایقان، کتاب روشی اسلامی، ص ۳۹۵، یا تصرف و ویرایش)

و اما امکان مصاحب و مقارب شدن در معنولیت [که دو چیز با هم معقول چیز
سومی شوند]، به خاطر آن است که هر معنولی از مور عامه [مانند امکان، وجود و
وحدت] جدا نیست [و یساً براین، هر معنولی می‌تواند با هر یک از این امور تعقل شود]
و اما اینکه در این صورت، آن مجرد را ادراک و تعقل خواهد کرد، به خاطر آن
است که امکان مقاربت مجردی با غیر موقوف بر حضور در عقل نیست [که هر دو
در عقل مجرد سومی جمع آیند] چون حضور در عقل خودش نوعی مقاربت
است، [و اگر امکان مقاربت مجردی با غیر خود متوقف بر حضور در عقل باشد]
امکان شیء متوقف بر ثبوت و تحقق معنی آن خواهد بود و این باطل است از
طرفی، امکان مقاربت [در مجرد با هم] همان امکان تعقل است. درباره این دلیل
بحث‌هایی است که در کتاب‌های عقلی خود آورده‌ایم.^۱

دلیل سوم: سایر آنچه در باب وحدانیت خداوند می‌آید، هر موجودی جز خدای
متعال ممکن است، و سایر آنچه گذشت هر ممکنی، با واسطه یا بدون واسطه،
مستند به واجب تعالی [و معلول و آفریده] است^۱ و در بحث اعراض، مبحث علم،
مسئله هفدهم [گذشت که علم به علت مستلزم علم به معلول است. و خدای
متعال، سایر آنچه گذشت، به خودش عنه دارد، پس به غیر خودش نیز علم دارد

قال: والأخیر عام.

أقول: الوجه الأخير من الأدلة الثلاثة لثبوت علی كونه تعالی عالماً يدل علی عمومیه
علمه لكل معلوم، و تقریر: أن كل موجود سواء ممكن و كل ممكن مستند إليه فيكون
عالمًا به، سواء كان حثیاً أو کلیاً، و سواء كان موجوداً قائماً بذاته أو عرضاً قائماً بغيره،

۱- از جمله شکالها آن است که صرف اینکه عاقلی جسم کنی را حیوان کنی تعقل کنی و جسم کلی ب
حیوان کلی در دهی از مصاحب شوی، دلیل آن نیست که اگر حیوان کلی در وجود مستقل هم باشد، باز
تواند با مفهوم جسم کنی مقارن گردد

و سواء كان موجوداً في الأعيان أو متعلقاً في الأذهان لأن وجود الصورة في الذهن من الممكنات أيضاً فيستند إليه، و سواء كانت بصورة الذهنية صورة أمر وجودي أو عديمي ممكن أو مستبعد، فلا يعزب عن علمه شيء من الممكنات و لا من المستبعدات، و هذا برهان شريف قاطع.

متن : دلیل احیر عمومیت دارد، [و دلالت بر تعلق علم خداوند به همه حقایق دارد.]

شرح : دلیل احیر، از ادله سه گانه ای که بر علم خداوند دلالت دارند، عام است و شمول علم خداوند نسبت به هر معلومی را نشان می دهد. تقریر مطلب آن است که - هر موجودی جز خدای سبحان، ممکن است و هر ممکنی مستند به خداوند است، و در نتیجه خداوند عالم به او خواهد بود، حوده جزئی باشد یا کلی، و خواه موجودی قائم به خود [= حומר] باشد یا عرض قائم به غیر باشد، و خواه در اعیان تحقق داشته باشد و یا در اذهان تصور شده باشد - زیرا وجود صورت در ذهن نیز پدیده ای ممکن و در نتیجه، مستند به خداوند می باشد - و خواه صورت دهی، صورت یک امر وجودی باشد و یا صورت یک امر عدمی ممکن و یا صورت یک امر عدمی مستبعد باشد. پس هیچ شیء ممکن و یا مستبعد از علم او پنهان نیست،^۱ و این برهانی شریف و قاطع [= متن و ستوار] است.

قال : والتغايير اعتباري.

أقول : لما فرغ من الاستدلال على كونه تعالى عالماً بكل معلوم، شرع في الجواب عن الاعتراضات الواردة عن المحالين، و ابتدأ باعتراض من نعى علمه تعالى بذاته، و لم يذكر الاعتراض صريحاً بل أحاط عنه و حذفه للعلم به.

۱- افشای از آیه «و ما یغرب عن ربک من مقل درة فی الارض و لای السماء» (یونس / ۶۱)

و تقرير الاعتراض أن نقول: العلم إصافة بين العالم و المعلوم أو مستلزم للإضافة و على كلا التقديرين فلا بد من المعايير بين العلم و المعلوم و لا معايير في علمه بذاته والجواب: أن المعايير قد تكون بالذات و قد تكون بسوء الاعتدال و هما ذاتهما تعالى من حيث إنها عالمة مفارقة لها من حيث إنها معلومة، و ذلك كاف في تعلق العلم.

متن: تعایر [میان عالم و معلوم در علم خداوند به ذات خود] اعتباری است. شوح: چون مؤلف (ده) را استدلال بر عدم بودن خداوند به هر معلوم فراعته یافت، پاسخ گفتن به اعراض های وارد شده از سوی مخالفان را آغاز نمود و در ابتدا اعراض کسانی را بیان کرد که علم خداوند به ذات خود را نفی می کنند البته مؤلف صریحاً اشکال آنان را می آورد، بلکه پاسخ آن را ذکر کرد، و خود اشکال را، چون معلوم است، حذف نمود

تحریر اعراض آن است که بگوئیم علم، صافه الی میان عالم و معلوم و یا [اگر نفس اصافه باشد] مستلزم اصافه است. و بر هر دو تقریر، باید میان عالم و معلوم معایرت باشد، حال آن که در علم خداوند به خود [میان عالم و معلوم] معایرتی نیست

پاسخ: معایرت گاهی بالذات است و گاهی با نوعی اعتبار صورت می پذیرد و در اینجا ذات خدای تعالی از آن جهت که عالم است، معایرت با آن ذات از آن جهت که معلوم می باشد و همین اندازه در تعلق عدم خداوند [به خود]، کفایت می کند.

قال: ولا يستدعي العلم صوراً معيارية لمعلومات عنده، لأن نسبة الحصول إليه أشد من نسبة الصور المعقولة لنا.

أقول: هذا جواب عن اعتراض آخر آورده من نفی علم الله تعالى بالماهيات المعيارية له. و تقرير الاعتراض: أن العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم، فلو كان الله تعالى

عالماً بعیره من الماهیات لزم حصول صور تلك المعلومات في ذاته تعالی و ذلك يستلزم تكثره تعالی، و كونه قابلاً و فاعلاً و محلاً لآثاره، و أنه تعالی لا يوجد شيئاً مما يباين ذاته بل بتوسط الأمور الحائلة فيه، و كل ذلك باطل.

و تقرير الجواب : أن العلم لا يستدعي صوراً معايرة للمعلومات عنده تعالی، لأن العلم هو الحصول عند المجرد على ما تقدم، و لا ريب في أن الأشياء كلها حاصلة له لأنه مؤثرها و موحدها، و حصول الأثر للمؤثر أشد من حصول المقبول لقابله مع أن الثاني لا يستدعي حصول صورة مغايرة لذات الحاصل، فإنا إذا عقلنا دواتنا لم نفتقر إلى صورة معايرة لذواتنا ثم إذا أدركنا شيئاً ما بصورة نحصل في أدهاننا فإنا ندرك تلك الصورة الحاصلة في الدهن بذاتها لا باعتبار صورة أخرى و إلا لزم تضاعف الصور مع أن تلك الصورة حاصلة لذاتنا لا باعتبارها بل بمشاركة من المقولات، فحصول العلم بالموحودات لواجب الوجود الذي نحصل له الأشياء من ذاته بانفراده من غير افتقار إلى صور لها أولى، و لما كانت ذاته سبباً لكل موجود و علمه بذاته علمه بآثاره و كانت ذاته و علمه بذاته العلتي، متعابرین بالاعتبار متحدین بالذات، فكذا معلوله و العلم به متحدان بالذات متعابران نوع من الاعتبار.

و هذا بحث شريف أشار إليه صاحب التحصيل و سطره المصنف في شرح الاشارات، و بهذا التحقيق يتدفع جميع محالات لأنها لزم اعتبار حصول صور في ذاته تعالی من ذلك.

مثنى : علم خواهان صورت های مغیر با معلومها نزد خداوند، نیست، [یعنی برای آن که خداوند علم به غیر خودش داشته باشد لازم نیست صورتی از آن غیر نزد خداوند حاضر باشد.] چون نسبت حصول به خداوند شدیدتر از نسبت صورت های معقول برای ما، [به ما] است.

شرح : این بیان، پاسخ اعتراض کسی است که علم خداوند به ماهیت های

مغایر با او را می‌کرده‌اند بهریر اعتراض آن است که عدم صورتی برابر با معلوم، در عالم است پس اگر خدای متعال به ما هب می‌دیگر علم داشته باشد، لازم می‌آید که صورت‌های آن معلوم‌ها در رب حد وید حاصل شده باشد اما این امر مستلزم چند چهره است [که همگی باطل‌اند] (۱) بر که حد وید منکثر [و مرکب] باشد؛ (۲) این که او قابل و فاعل باشد؛ (۳) بر که و محفل برای آثارش باشد؛ (۴) این که او [صرفاً] با اتکا به دانش [تواند چیزی که مبایر با ذات اوست بی‌فریند، بلکه توسط اموری که حال در او هستند، ایجاد کند، و همه این موارد باطل‌اند]

بهریر پاسخ آن است که: عدم حوهای صورت‌های مغایر با معلومها برد خدای متعال نیست، زیرا علم، بنابر آنچه [در مقصد دوم] گذشت، همان حصول [و حصول] نزد محرد است. و تردیدی نیست که اشیاء حملگی برای خداوند حاصل [و نزد او حاضر] اند. چون او عیب آنها و بیکدیگر آفرینده آنهاست، و حصول [و حصول] اثر برای علم پدید آمده، شد وید قرائت حصول معول [و صورت‌های ذمی ما] برای قابل [نفس ما] است، ما آن که دومی [و معول ما که همان صورت‌های ذمی است] حوهای حصول صورتی مغایر با ذات حاصل نیستند [یعنی ما برای آن که یک صورت ذمی به نام الف را در ک کیم، کافی است همان صورت برد ما حاصل باشد، و علم ما به الف مستلزم آن نیست که صورتی در الف نزد ما حاصل گردد، بلکه نفس حصول الف کافی است، ما هرگز ذات خود را تعقل می‌کنیم، نیاز به صورتی مغایر با ذات خود نداریم، آنگاه وقتی چیزی را با صورتی که [از آن] در ذهن ما حاصل می‌شود، ادراک می‌کنیم، ما آن صورت حاصل شده در ذهن را بدانها [و بدون واسطه] ادراک می‌کنیم، نه به عنوان صورت دیگری، چرا که در این صورت، تکرار صورت‌ها لازم می‌آید [برابر گران قاعده کلیت داشته باشد که هر چیزی به واسطه حصول صورت آن چیز نزد عالم، ادراک می‌شود، همان‌گونه که الف مشمول آن است، صورت الف، و صورت صورت الف و نیز مشمول آن

خواهند بود و برای تصوّر یک شیء باید بی نهایت صورت تحقق یابد] با آن که آن صورت، تنها با استناد به ذات خود ما برای ما حاصل نیست [چون ذات ما قبل آن صورت هاست]، بلکه با مشارکت دیگر معقولات [یعنی مجردات، از جمله عقل فعال، آن صورت برای ما] حاصل می باشد. بنابراین، علم به موجودات برای واجب الوجودی که اشیاء از ذات او به نهی می باشد [و خداوند تنها علت پدید آورنده آن هاست]، بدون پیر به وساطت صورت های آنها، به طریق اولی حاصل خواهد بود و چون (۱) ذات خداوند سبب برای هر موجودی است؛ و (۲) علم او به ذاتش علت است برای علم او به آثارش؛ و (۳) ذات او و علم او به ذاتش، که هر دو علت اند، اعتباراً دو چیز و ذات یک چیزند؛ سیحه می گیریم (۴) معلول خداوند و معلوم خداوند ذاتاً یک چیز و به نوعی، «عشار، دو چیزاند.

آنچه آمد مطلبی گران هاست که صاحب التحصیل [= بهمیار] بدان اشاره نمود و مؤلف اراد در شرح اشارات [در منطق فقهی، فصل مقدم] آن را شرح و بسط داد. با این تحقیق تمام محال ها [ی اشاره شده] بر طرف می گردد، چون همه این محال ها با اعتبار حصول صور در ذات خدای متعال لازم می آمد. [یعنی معترض گمان برده بود که علم خداوند به ماهیت ها مستلزم حصول صور های آن ها بود خداوند قابل بودی خداوند نسبت به آن هاست، در حالی که روشن شد، نفس وجود خارجی ماهیات نزد خداوند حاصل و حاضرند، و علم خداوند مستقیماً بدون وساطت صورت، به آن ها تعلق می گیرد.]

قال : و تغییر الإضافات ممکن.

أقول : هذا جواب عن اعتراض الحكماء لفائلين بنفي علمه تعالى بالجزئيات الزمانية. و تقرير الاعتراض : أن العلم يجب تعبیر عند تعبیر المعلوم، و إلا لانتفت المطابقة لكن الجزئيات الزمانية متميزة فلو كانت معروفة لله تعالى لزم تغير علمه تعالى و التغير في

علم الله تعالى محال.

و تقریر الجواب : أنَّ التعبير ههنا هو في الإضافات لا في الذات و لا في الصفات الحقيقية، كالتقدير التي تعبر سببها و إضافتها إلى المقدور عند عدمه، و ان لم تتغير في نفسها، و تعبر الإضافات جائز لأنها أمور اعتدائية لا تحقق لها في الخارج.

متن : و دیگرگون شدن اضافه ها ممکن است.

شرح : این عبارت پاسخی به اعتراض حکیمانی است که علم خداوند به جزئیات زمانی را منتهی می دانند

تمریر اعتراض آن است که علم باید به تعیر معلوم، تعیر کند، وگرنه مطابقت منتهی خواهد بود [مثلاً اگر حس در حال حرکت بوده، در هر دقیقه در یک نقطه مکانی باشد، علم ما به مکان او بهر دائماً در حال تغییر بوده، هر دقیقه او را در مکانی می بینیم] از طرفی، حرکت زمانی مستعیرانه پس اگر معلوم خداوند باشد، لازم می آید که علم خداوند تعیر کند و تغییر در علم خداوند محال است

تقریر پاسخ آن است که تعیر در این جا در اضافه هاست نه در ذات و نه در صفات حقیقی؛ مانند قدرت که سبب و صفة آن به مقدور، وقتی معدوم می شود، تعیر می کند، اما نفس صفت باقی و ثابت است [و این تعیر تنها در اضافه آن به مقدور روی می دهد] و تعیر و دیگرگونی صافه ها جایز است، چون اضافه ها امور اعتدائی اند و تحقق در خارج ندارند

قال : و يمكن اجتماع الوجوب و الإمكان باعتبارين.

أقول : هذا جواب عن احتجاج من يعي عسمة تعالى بالمتجددات قبل وجودها.

و تقریر کلامهم أنَّ العلم لو تعلق بالمتجدد قبل تحدده لزم وجوبه، و إلاً لجاز أن لا يوجد فيقلب علمه تعالى جهلاً و هو محال.

والجواب : إن أردتم برحوب ما علمه تعالى، أنه واجب الصدور عن العلم فهو باطل لأنه تعالى يعلم ذاته و يعلم المعدومات، وإن أردتم وحبو المطابقة لعلمه فهو صحيح لكن ذلك وحبو لاحق لا سابق فلا ينافي، إلا مكان الداتي.
وإلى هذا أشار بقوله: و يمكن اجتماع لوجوب و الإمكان باعتبارين.

متن : اجتماع واجب و امكان، به دو اعتبار، جابر است
شروح : این پاسخی است به استدلال کسانی که علم خداوند به امور حادث و متعده پیش از تحقق آنها را نفی کرده‌اند.

تقریر سخن ایشان آن است که اگر علم به یک امر حادث پیش از تحقق آن تعلق بگیرد، [مثلاً پیش از آن که باران سارد، خداوند بداند که باران می بارد]، لازم می آید که تحقق آن حادث [= بارش باران] واجب باشد. چرا که اگر تحققش واجب و ضروری باشد، [ممکن خواهد بود و در سجد] جابر است که تحقق پیدا نکند [و باران نیارد]، ولی [با عدم تحقق آن حادث] علم خداوند جهل خواهد شد، و این محال است.

پاسخ آن است که: اگر مقصود شما از وحبو تحقق آنچه علم خداوند به آن تعلق گرفته، آن است که صدور آن حادث از علم، امری واجب است [و علم خداوند علت تامه تحقق معلوم می باشد]، این امری باطل است. چون خدای متعال علم به ذات خود و علم به معدومات دارد، [و در هیچ یک از این دو مورد، علم خداوند، علت تحقق معلوم نیست] و اگر مقصود شما آن است که واجب است علم خداوند با معلوم مطابق باشد، این امری صحیح است، اما این وجوب، یک وجوب لاحق است [که متفرع بر وجود معلوم می باشد]، نه سابق بر آن، و از این رو با امکان ذاتی معلوم منافاتی ندارد

مؤلف در عبارت بالا که گفت: «اجتماع وجوب و امکان، به دو اعتبار، جایز است» به همین بیان اخیر اشاره کرده است.

المسألة الثالثة: في أنه تعالى هي

قال: وكل قادر عالم حي بالضرورة.

أقول: اتفق الناس على أنه تعالى حي و احتملوا في تفسيره: فقال قوم: إنه عبارة عن كونه تعالى لا يستحيل أن يقدر و يعلم. و قل آخرون إنه من كان على صفة لأحله عليها يجب أن يعلم و يقدر.

والتحقيق أن صفاته تعالى إر قدا بربادنها على دانه فالحياة صفة ثبوتية زائدة على الذات و ألا فالمرجع بها إلى صفة سلبية و هو الحق، و قد يئنا أنه تعالى قادر عالم فيكون بالضرورة حياً لأن ثبوت الصفة فرع عدم استحالتها.

- ۳ -

صانع تعالی حی است

متن: و هرکس که قادر و عالم باشد، بالضروره زنده و حی است

تشریح: مردم بر این امر اتفاق مصر دارند که خداوند حی [= زنده] است، اما در تفسیر آن اختلاف کرده‌اند گروهی گفتند حیث خداوند عبارت است از امکان و صحت این که خداوند قدرت و علم داشته باشد^۱ و گروهی دیگر گفتند حی کسی است که بر صفتی باشد که به حاضرات صفت بر او لازم باشد که علم و قدرت داشته باشد [یعنی صفتی است که دارنده آن بررماً عالم و قادر خواهد بود]^۲

تحقیق آن است که اگر [همچون اشعری] قائل به ریادت صفات خداوند بر ذات وی باشیم، باید گفت: حباب، بک صفت ثبوتی باید بر ذات است؛ و گرنه بارگشت

۱- چون حیات در برابر صفات است و میث کسی است که محال است آگاهی از چیزی و توانایی بر کاری داشته باشد. در نتیجه موجود حی و زنده کسی خواهد بود که آگاهی از چیزی و توانایی بر کاری در حق او ممکن باشد.

۲- در بعضی از نسخها به جای «من كان على صفة لاجبها عليها يجب...» آمده است «من كان على صفة لاجبها يصح...» عبارت اخیر روشن تر است

آن به یک صفت سلبی است، [و آن عبارتست از: سلب امتناع علم و قدرت از خداوند] و همین قول صحیح است. ما در جای خود بیان کرده ایم که خدای متعال قادر و عالم است، بنابراین او، بالضروره، حق می باشد؛ چون ثبوت یک صفت [= عالم و قادر بودی خداوند] فرع عدم امتناع آن است^۱

المسألة الرابعة . هي أنه تعالى مرید

قال : و تخصیص بعض السمکات بالإيجاد في وقت يدل على إرادته تعالى .
أقول . اتفق المسلمون على أنه تعالى مرید لكنهم اختلفوا في معناه :
فأبو الحسین جعله نفس الداعي ، على معنى أن علمه تعالى بما في العمل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد هو المحصص والإرادة ،
و قال النجار : أنه سلبی ، و هو كونه تعالى غير مغلوب و لا مستكره
و عن الكمي . أنه راجع إلى أنه عالم بأفعال نفسه و أمر بأفعال غيره .
و ذهبت الأشعرية و الحنابلة إلى أنه صفة زائدة على العلم .
و الدلیل على ثبوت الصفة مطلقاً أن الله تعالى أوجد بعض الممكنات دون بعض مع تساوي نسبتها إلى القدرة فلا بد من محصص غير القدرة التي شأنها الإيجاد مع تساوي نسبتها إلى الجميع ، و غیر العلم التابع للمعوم ، و ذلك المحصص هو الإرادة .

۱- حق یعنی موجود زنده و حیات، که به معنای ربه بودن است، دو کاربرد دارد الف. این که شیء به گونه ای باشد که رشد و نمو داشته، تعدیه و تولید مثل کند این معنای حیات که بر گیاه و حیوان نیز اطلاق می شود، مستلزم نقص و پیرمندی است زیرا لازمه رشد و نمو آن است که موجود رشد یابنده، در آغاز فاقد کمالی باشد و در اثر عوامل پیرمندی تعبیراتی در آن پدید آید، تدریجاً به کمال جدید دست یابد ب این که شیء به گونه ای باشد که بداند و ب اختیار خود کار انجام دهد. این معنای حیات معنوی کمالی است و در شمار اوصاف دینی و ثبوتی خداوند است. بنابراین معنای حیات در مورد خداوند آن است که وی موجودی است دانا که به اختیار خود کارها را صورت می دهد. (عنی شیروانی، در مسأله عقاید، چاپ اول، قم، انتشارات «نصارین» ۱۳۷۶، ص ۱۰۴)

و أيضاً بعض الممكنات يخصص بالإيجاد في وقت دون ما قبله و بعده مع التساوي
للابد من مرجح غير القدرة و العلم.

- ۴ -

صانع تعالی مرید است

هتق : این که خداوند بعضی از ممکنات را آفریده [نه همه آنها را] آن هم در
وقت خاصی [نه پیش از آن] اراده خدا را ثابت می‌کند.
شروح : مسلمانان اتفاق دارند بر این که خداوند مرید است، لیکن در معنای اراده
اختلاف دارند:

ابوالحسن اراده را همان داعی قرار داده است، بدین معنا که همان علم جدای
متعال به مصلحتی که در فعل [= آفرینش ممکنات] نهفته - همان مصلحتی که داعی
و انگیزه ایجاد آن است - محض انجام آن [در زمان خاص] بوده و همان، اراده
است.

بحار معتقد است اراده امری سلیبی است و آن عبارت است از معلوم نبودن و
مورد اکراه قرار نگرفتن خداوند، [و به دیگر سخن مرید بودن خداوند بدین
معناست که کسی او را اجبار و یا اکراه بر انجام کاری نمی‌کند، و هرچه او می‌کند
بدان خوشود است.]

از کعبی نقل است که بازگشت اراده به آن است که خداوند به افعال خود، علم و
به افعال دیگران، امر دارد. [بمعنی وقتی می‌گوییم خداوند خواست [= اراده کرد]
که آسمان و زمین را بیافریند و آنگاه آنها را آفرید، بدین معناست که پیش از
آفرینش آنها به کار خود علم داشت و با گهی آن را صورت داد. و وقتی می‌گوییم
خداوند از انسان‌ها خواسته که نماز بخواند، بدین معناست که بدان امر کرده است.]

اشاعره و دو جتایی بر آنند که اراده صفتی زاید بر علم [و غیر آن] است.^۱
 دلیل بر ثبوت اراده، مطلقاً [و به هر معنا که آن را تفسیر کنیم] آن است که خدای
 متعال [از میان همه ماهیات ممکن] برخی از ممکنات را آفرید و برخی را نیافرید، با
 آن که نسبت همه آن‌ها به قدرت خداوند برابر است. پس باید محصصی [= امری
 که آن دسته خاص را به ایجاد اختصاص داده باشد] در کار باشد سوای قدرت که
 شأن آن ایجاد و نسبتش به همه یکسان است، و سوای علم که تابع معلوم است. و
 آن محصص همان اراده است

و نیز برخی از ممکنات [که موجود می‌گردد، از ازل و بطور دائم ایجاد نشده‌اند،
 بلکه] ایجاد آن‌ها در وقت خاص صورت گرفته است، که نه پیش از آن و نه پس از آن
 موجود نبوده و نخواهند بود، با آن که نسبت [قدرت به ایجاد آن پدیده‌ها در همه
 زمان‌ها] برابر است. پس باید امری سوای قدرت و علم وجود داشته باشد که
 [وجود هر پدید به زمان خاصش را بر وجودش در زمان‌های دیگر] رحمان دهد

قال : وليست زائدة على الداعي وإلا لزم التسلسل أو تعدد القدماء.

أقول : اختلف الناس هنا، فذهب الأشعرية إلى إثبات أمر زائد على ذاته قدیم هو
 الإرادة. والمعتزلة اختلفوا:

فقال أبو الحسین: إنها نفس الداعي، و هو لذي اختياره المصنف.

و قال أبو علي و أبوهاشم: إن إرادته حادثة لا في محل.

و قالت الكرامية: إن إرادته حادثة في ذاته.

۱- هر چند در معنای اراده اختلاف نظر است، اما آنچه مسلم است، این که خدای متعال در فعل خود به
 مجبور است و نه مضطر کسی او را بر انجام کاری یا ایجاد پدیدهای و امثال دلد، هر چه کند با علم و
 اختیار خود است و اراده خداوند را می‌توان به همین معنا در نظر گرفت. پس مرید بودن خداوند بدین
 معناست که او فاعل مختار است و افعال او منوط به مشیت او نیست.

و الدلیل علی ما اختاره المصنف، أن یردنه لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء و التالي باطل فالمقدم مثله، و لو كانت حادثة بما فی ذاته أو لافی محل لزم التسلسل لأن حدوث الإرادة فی وقت دون آخر يستلزم ثبوت إرادة محصنة و الکلام فیها کالکلام هنا.

متن: اراده امری باید بر داعی [و انگیزه فعل] نیست، چرا که در این صورت، تسلسل [اراده‌ها] و یا تعدد قدما [= وجود چند موجود قدیم و ازلی] لازم می‌آید شوح: مردم در این حا اختلاف دارند؛ شاعره بر آنست که اراده امری زاید بر ذات خداوند و قدیم می‌باشد و معتزله در این باره چند نظر دارند؛ ابرالحسین می‌گوید اراده همان داعی است، و این رأی را مؤلف [پسندید و] برگزید.

ابوعلی و ابوهاشم می‌گویند اراده خداوند حادث است اما نه در محل، بلکه قائم به خود می‌باشد.

کرامیه می‌گویند اراده خداوند حادث در ذات خداوند است، [و ذات خداوند محل اراده‌های گوناگونی است که در او حادث می‌شوند]

دلیل بر رأی مختار مؤلف آن است که اگر اراده خداوند قدیم بود، لازم می‌آمد که چند موجود قدیم و ازلی وجود داشته باشد، و نالی [= تعدد قدما] باطل است، در نتیجه، مقدم [- قدیم بودن اراده] نیز باطل خواهد بود و اگر اراده حادث باشد، خواه در ذات خداوند [که ذات خداوند محل آن باشد] و خواه بدون نیاز به محل، تسلسل [اراده‌ها] لازم خواهد آمد. چون پیدایش و حدوث اراده در یک وقت خاص، نه پیش و نه پس از آن، مستلزم ثبوت اراده دیگری است که محصن آن اراده نخست [به زمان خاص خودش] باشد و همان سخن [که درباره اراده نخست گفته شد]، در مورد اراده دوم [که محصن اراده اول است] نیز می‌آید، [و بنابراین، این اراده نیز اراده دیگری را مستلزم است و به همین ترتیب، پس از هر اراده، اراده دیگری لازم می‌آید].

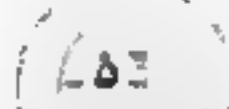
المسألة الخامسة : في أنه تعالى سميع بصير

قال : والنقلُ دلٌّ على اتصافه بالإدراك والعقلُ على استحالة الآلات.

أقول : اتفق المسلمون كافة على أنه تعالى مدرك، و اختلفوا في معناه فالذي ذهب إليه أبو الحسين أن معناه علمه تعالى بالمسرعات و المنصبرات و أثبت الأشعرية و جماعة من المعتزلة صفة زائدة على العلم

و الدليل على ثبوت كونه تعالى سمياً بصيراً. السمع، فإن القرآن قد دلّ عليه، و إجماع المسلمين على ذلك.

إذا عرفت هذا فنقول السمع و البصر في حقنا إنما يكون بآلات جسمانية، وكذا غيرها من الإدراكات، و هذا الشرط منقطع في حقه تعالى بالعقل، فإما أن يرجع بالسمع و البصر إلى ما ذهب إليه أبو الحسين، وإما إلى صفة زائدة غير مفترقة إلى الآلات في حقه تعالى



صانع تعالی سمیع و بصیر است

حقن : نقل [= منوی دیسی اعم از آیات قرآنی و روایات معصومین علیهم السلام] بر انصاف خداوند به ادراک [جزئیات، و از آن جمله دیدنی ها و شنیدنی ها] و عقل بر محال بودن آلات [جسمانی، مانند چشم و گوش، برای خداوند] دلالت دارد.

شرح : مسلمانان، جملگی، اتفاق دارند بر این که خداوند مدرك^۱ است، اما در معنای آن اختلاف کرده اند، ابو حنین می گوید: معنای ادراک، علم خداوند به شنیدنی ها و دیدنی هاست، [و سائرین، ادراک شاخه ای از علم خداوند می باشد.] اشاعره و گروهی از معتزله آن را به عنوان صفتی زاید بر علم اثبات کرده اند.

۱- در کتاب های کلاسی مقصود از مدرك بودن خداوند، گاهی عالم بودن او به دیدنی ها و شنیدنی هاست، و گاهی عالم بودن او به جزئیات، غیر از دیدنی ها، شنیدنی ها، بوییدنی ها، چشیدنی ها و غیر آن.

دلیل بر سمیع و بصیر بودن خداوند، سمع^۱ است. زیرا قرآن کریم بر آن دلالت دارد [و در آیات فراوانی خداوند به سمیع و بصیر توصیف شده است]، و نیز اجماع مسلمانان بر آن معتقد شده است، [و اجماع مسلمانان بر یک عقیده، نشان دهنده آن است که این عقیده ریشه در قرآن یا سنت قطعی معصومان علیهم السلام دارد].

حال که معلوم شد خداوند سمیع و بصیر است، می‌گوییم: شنیدن و دیدن، مانند دیگر ادراک‌ها، در ما اسان‌ها به وسیله آلات جسمانی [مانند گوش و چشم] صورت می‌پذیرد، [و مشروط به بودن و سلامت آن‌هاست]، و این شرط در حق خدای متعال، به حکم عقل، محذور است پس باید سمع و بصیر را یا به همان چیزی که ابوالحسن گفته بازگردانیم، [و بگوییم مقصود از آن‌ها علم خداوند به امور دیدنی و شنیدنی است و بنابراین شایسته‌ی در علم خداوند می‌باشد]؛ و یا آن‌ها را صفاتی رایج بدانیم که در مورد خدای متعال مجتاع آلات نمی‌باشند.

المسألة السادسة - في إله تعالى متكلم

قال : و عمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفساني غير معقول، أقول : ذهب المسلمون كافة إلى إله تعالى متكلم و اختلفوا في معناه.

فبعد المعتزلة أنه تعالى أوجد حروفاً و أصواتاً في أجسام جمادية دالة على المراد، و قالت الأشاعرة: إله متكلم بمعنى أنه قام بذاته معنى غير العلم و الإرادة و غيرهما من الصفات تدل عليها العبارات، و هو الكلام بنفساني، و هو عندهم معنى واحد ليس بأمر و لا نهي و لا خبر و لا عبر ذلك من أساليب الكلام.

و المصنف رحمته الله حيثما استدلل على ثبوت الكلام بالمعنى الأول بما تقدم من كونه تعالى قادراً على كل مقدور [و] لا شك في إمكان خلق أصوات في أجسام تدل على المراد، و

۱- سمع در لغت به معنای شنیدن است و در اصطلاح کلام، به آیهات قرآنی و روایات معصومان علیهم السلام اطلاق می‌شود که دلیل قطعی، در برابر دلیل عقلی، بر عبادت دینی هستند.

قد انقضت المعترزة و الأشاعرة على إمكان هذا، لكن الأشاعرة أفتوا معنى آخر، والمعترزة نفوا هذا المعنى لأنه غير معقول، إذ لا يمكن ثبوت معنى غير العلم ليس بأمر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار و هو قديم، و التصديق موقوف على التصور.

- ۶ -

صانع تعالی متکلم است

متن: عمومیت قدرت خداوند، بر ثبوت کلام [در خداوند، و این که خداوند می تواند تکلم کند] دلالت دارد، و کلام نفسانی امری نامعقول است.

شرح: مسلمانان، جملگی، بر آنند که خداوند تکلم دارد، و در تفسیر آن اختلاف کرده اند. برد معتزله تکلم خداوند آن است که خدای متعال حرف ها و صوت هایی را در احسام بی جان ایجاد کرده است که بر مراد و مقصود او دلالت دارد. [پس متکلم بودن خداوند به معنای آن است که او کلام را ایجاد کرده است، مانند جریان سخن گفتن خداوند با حضرت موسی علیه السلام، که صداهایی را در درخت ایجاد نمود، نه به معنای آن که کلام به او قائم می باشد.]

اشاعره گفته اند: خداوند متکلم است، بدین معنا که معانی سوای علم، اراده و دیگر صفات، قائم به اوست که عبارت ها بر آن دلالت دارند و این همان کلام نفسانی است. کلام نفسانی نزد اشاعره معنای واحدی است که نه امر است و نه نهی، یا خبر و یا دیگر شیوه های سخن.

۱. به عقیده اشاعره کلام خداوند یک صفت ذاتی قدیم و قائم به ذات خداوند است که در همین حال که همچون دیگر صفات ذاتی، امری واحد است و هیچ تعدد، تکثر و تغییری در آن نیست، به صورت امر، نهی، خبر و مانند آن جلوه می کند. پس کلام، کلام نفسی نامیده می شود، در برابر کلام فطری که بر آن دلالت دارد. سخن اشاعره درباره حقیقت کلام نفسی در نهایت ابهام است و روشن ترین سخن ایشان آن است که قوشچی در شرح خود بر نمرید، در بحث کعبه بسموع آورده است، و معنای نفسی - که اشاعره می گویند امری است قائم به نفس متکلم و معاین با عدم در آن حاکی از آنچه نمی دانند،

مؤلف (ره) در اینجا برای اثبات کلام به معنای محبت، به آنچه گذشت، که خداوند بر هر مقدوری تواناست، تمسک می‌جوید. و تردیدی نیست که آفرینش [و پیدایش] صوت‌هایی که دلالت بر مرد کد، در برخی اجسام، امری ممکن است و معتزله و اشاعره هر دو بر امکان آن اتفاق دارند، لیکن اشاعره معنای دیگری را [افزون بر آنچه معتزله دور دارند و آن را کلام خداوند می‌شمارند] اثبات می‌کنند. [و همان را در حقیقت کلام حد رس می‌دانند]، و معتزله این معیار را، چون نامعقول است، نفی کرده‌اند، چر که ثبوت معنایی سوای علم که هیچ یک از امر، نهی، خبر و استنکار نباشد و در عین حد قدیم باشد، امری نامعقول [و غیر قابل تصور است]، و تصدیق به یک مرفوع بر تصور آن است.

قال : و انتفاء القبح عنه تعالى يدلُّ على صدقه.

أقول : لما أثبت كونه تعالى مكنماً و بين معناه شرع لي بيان كونه تعالى صادفاً، و قد اتفق المسلمون عليه، لكن لا يتمشى على أصول الأشاعرة

➤ خبر می‌دهد - ادراک مدلول خبر است، یعنی حصول آن در ذهن مطلقاً، روشنی است که این تعریف بر تصور تطبیق می‌کند که در کنار تصدیق دو شاهد عدم حصولی را تشکیل می‌دهند. بنابراین کلام نفسی به همان علم باز می‌گردد.

سبحان عسدی در مواقف (ص ۲۹۴) نیز چندان بر وضوح مطلب نمی‌افزاید، او پس از نقل عقیده معتزله در باب تکلم خداوند می‌گوید. و ما این را انکار نداریم، لیکن افزون بر آن امری را اثبات می‌کنیم که معنایی قائم به نفس است، و معتقدیم که خبر ر عبارت‌هاست، چر که عبارت‌ها در زمان‌ها و مکان‌ها از نزد اقوام گوناگون، متفاوت است، بلکه گاهی با شمره و کنایت بر آن دلالت می‌شود، چنان که با عبارت ... و معتقدیم که غیر از علم است، چر که گاهی معانی در چیزی که نمی‌داند بلکه خلاف آن را می‌داند یا در آن شک دارد، خبر می‌دهد و خبر از اراده است، چون انسان گاهی به چیزی امر می‌کند که آن را واقعاً نمی‌خواهد، مانند کسی که بنده خود را می‌آزماید که ببید آیا او را فرمان می‌برد یا نه، بنابراین کلام صفت سومی است غیر از علم و اراده که قائم به نفس می‌باشد. سپس معتقدیم که این صفت قدیم است چون قائم بودن حوادث به ذات خدای متعال محال می‌باشد.

أما المعتزلة فهذا المطلب عندهم ظاهر بثبوت، لأن الكذب قبيح بالضرورة، والله تعالى منزّه عن القبائح لأنه تعالى حكيم على ما يأتي فلا يصدر الكذب عنه تعالى.

هتق : منتفی بودن هرگونه فعل زشت و ناپسند از خدای متعال، بر راست گو بودن او دلالت دارد.

شرح : مؤلف، پس از اثبات مشکلم بودن خداوند و تبیین معنای آن، به بیان راست گو بودن خداوند می پردازد، که هر چند مورد اتفاق مسلمانان است، ولی با اصول اشاعره سازگار نمی افتد.

اما برد معتزله صادق بودن خداوند، مری روشن است، زیرا بالضرورة دروغ رشت است، و خدا از زشتی ها میراست، چون او، با بر آنچه خواهد آمد، حکیم است بنابراین، او هرگز دروغ نمی گوید، [و اگر کسی جا صفت راست گویی برای او ثابت می گردد]

المسألة السابعة في أنه تعالى باق

قال : و وجوب الوجود يدل على سرمديته و نقي الزائد.

أقول : اتفق المحدثون للصانع تعالى على أنه باق أبداً و اختموا، فذهب الأشعري إلى أنه باق ببقاء يقوم به، و ذهب آخرون إلى أنه باق لذاته، و هو الحق الذي اختاره المصنف. والدليل على أنه باق، ما تقدم من بيان وجوب وجوده لذاته و واجب الوجود لذاته يستحيل عليه العدم، و إلا لكان ممكناً.

والاعتراض الذي يورد هنا و هو أنه يجوز أن يكون واجباً لذاته في وقت و ممثلاً في وقت آخر يدل على سوء فهم مورده، لأن ماهيته حيثما بالنظر إليها مجردة من الوقتين تكون قابلة لصفتي الوجود والعدم و لا نعي «ممكناً» سوى ذلك.

و اعلم أن هذا الدليل كما يدل على وجوب البقاء يدل على انتماء المعنى الذي أثبت

أبو الحسن الأشعري، لأنَّ وجوب الوجود يقتضي الاستثناء عن الغير، فلو كان باقياً بالبقاء كان محتاجاً إليه فيكون ممكناً، هذا خلف.

- ۷ -

صانع تعالی باقی [= جاودان] است

مثنی: وجوب وجود بر سرمد بودن خداوند [= این که او همیشه بوده و خواهد بود] و نفی زاید [بودن بقا بر ذاتش] دلالت دارد.

شرح: آن که وجود صانع تعالی را اثبات کرده اند، بر باقی بودن او برای همیشه اتفاق دارند و در عین حال [در چگونگی آن] اختلاف کرده اند. اشعری می گوید: خداوند باقی است به بقایی که [رشد بر ذات او] قائم به اوست، و دیگران می گویند: اولدانه باقی است و این سخن حقیقی است که مؤلف آن را برگزیده است. دلیل بر باقی بودن خداوند، واجب الوجود بالذات بودن اوست - که پیش از این گذشت - و این که عدم بر واجب الوجود لذاته محال است، [چرا که] در غیر این صورت [او واجب الوجود نخواهد بود، بلکه] ممکن می باشد.

اشکالی که [برخی] در اینجا وارد کرده اند - که می توان فرص کرد خداوند در زمانی واجب الوجود لذاته و در زمانی دیگر ممسوع الوجود باشد - کج اندیشی اشکال کننده را می رساند، چون ماهیت خداوند، در این فرص با نظر به ذاتش، مقید به هیچ یک از دو زمان نیست و بنابراین، هر دو صفت وجود و عدم را می تواند بپذیرد، و ما از ممکن جز این را قصد نمی کنیم.

باید توجه داشت که این دلیل، همان گونه که بر وجوب بقا و جاودانگی خداوند دلالت دارد، نمی معنایی را که ابرو الحسن اشعری آن را اثبات کرده، نیز می رساند؛ چون وجوب وجود مقتضی بی تبدیلی در غیر است پس اگر خداوند به بقایی [که زاید بر ذاتش است] باقی باشد، [در تمام وجود خود] نیز مانند به آن بقاء و در نتیجه، ممکن خواهد بود، و این بر خلاف فرص است.

المسألة الثامنة: في أنه تعالى واحد

قال: والشريك.

أقول: هذا عطف على الزائد، أي ووجوب الوجود يدل على نفي الزائد و نفي الشريك، وأعلم أن أكثر العقلاء اتفقوا على أنه تعالى واحد. والدليل على ذلك العقل والقل. أمّا العقل فما تقدم من وجوب وجوده تعالى، فإنه يدل على وحدته، لأنه لو كان هناك واجب وجود آخر لشاركنا في مفهوم كون كل واحد منهما واجب الوجود، فإما أن يتمير أولاً، والثاني يستلزم المطلوب وهو انتماء الشركة، و الأول يستلزم التركيب وهو باطل وإلا لكان كل واحد منهما ممكناً وقد فرضناه واجباً، هذا خلف، و أمّا النقل فظهر.

۸۵

صانع [تعالی] واحد است

متن. و [وجوب وجود دلالت دارد بر یمنی] شریک.^۱

شرح: شریک عطف بر «راید» [در حدیث پیشین] است، و معنای همارت آن است که وجوب وجود بر نفی زاید و نفی شریک دلالت دارد. و بدان که پیشتر^۲ عاقلان بر یگانه بودن خداوند اتفاق دارند.

عقل و نقل [هر دو] بر یگانگی واجب تعالی گواه است. اما عقل، بیانش آن است که وجوب وجود خداوند، که قبلاً گذشت، بر یگانگی او دلالت دارد. چون اگر واجب الوجود دیگری در کار بود، هر دو در واجب الوجود بودن با هم مشترک بودند، پس یا میان آن دو امتیازی وجود دارد و یا ندارد. فرض دوم [= عدم امتیاز] مستلزم مطلوب ما، یعنی انتهای شرکت (و تعدد) است، [چون اگر هیچ وجه

۱- تفاوت شریک با مثل در آن است که در شریک خلاف در ماهیت معتر است، بر خلاف مثل که در آن اتفاق در ماهیت معتبر می باشد. و از این رو، مؤلف درباره هر یک از شریک و مثل در فصل مستقنی بحث می کند

امتیازی در کار نباشد، تعدد و کثرتی نیز در کار نباشد بود، چرا که کثرت فرع بر مفایوت، و معایوت، فرع بر امتیاز است [و فرص محست، مستلزم ترکیب [واجب الوجود زما به الاشتراک و ما به الامتیاز] است، و ترکیب باطل است؛ چرا که اگر دو واجب مفروض مرکب باشد، هر یک از آنها ممکن خواهد بود، حال آن که بنا بر فرض واجب الوجوداند، و این بر خلاف فرض خواهد بود. و اما [گواهی] نقل [بر یگانگی واجب الوجود] روشن است

المسألة التاسعة. هي أنه تعالى مخالف لغيره من الماهيات

قال: والمثل.

أقول: هذا عطف على الرائد أبصاً، أي ووجوب الوجود يدل على بقاء الرائد وبقاء الشريك وبقاء المثل، وهذا مذهب أكثر العقلاء، وخالف فيه أبو هاشم فإنه جعل ذاته مساوية لغيرها من الدوات وإنما تحتاجها وحدة توجب أحوالاً أربعة، وهي الحية و العالمية و القادرية و الموجدية، و تلك الحالة هي صفة إلهية، وهذا المذهب لا شك في بطلانه فإن الأشياء المتساوية تشارك في لوازمها ولو كانت الدوات متساوية حار انقلاب القديم محدثاً و بالعكس و ذلك باطل بالضرورة.

- ۹ -

خدای تعالی با دیگر ماهیات متفاوت است

متن: و [وجوب وجود دلالت می کند بر نفی] مثل.

شرح: مثل بزرع عطف بر زاید است، و معنای عبرت آن است که وجوب وجود دلالت می کند بر نفی راید و بقی شریک و بقی مثل. بقی مثل از واجب تعالی معتقد بیشتر عقلاست، ولی ابو هاشم با این عقیده مخالفت کرده و خداوند را در ذات با دیگران برابر قرار داده و تفاوت او را با دیگران تنها در حالتی می داند که چهار صفت را موجب می گردد. ریده بودن، عالم بودن، قادر بودن و موجود بودن، و آن حالت،

همان صفت الاهیت است. این عقیده می‌تردید باطل است، زیرا چیزهای برابر، در لوازم بی‌برابریند. پس اگر ذات‌ها [= ذات خداوند و ذوات دیگران] برابر باشند، انقلاب قدیم به حادث و عکس آن لازم می‌آید. [چون حکم امثال در آنچه جایز است و در آنچه جایز نیست، یکسان است]. و این بالضرورة باطل می‌باشد.

المسألة العاشرة. في أنه تعالى غير مركب

قال: والتركيب بمعانيه.

أقول: هذا عطف على الرائد، بمعنى أن وجوب الوجود يقتضي نفی التركيب أيضاً. والدليل على ذلك أن كل مركب فإنه معتبر إلى أجزائه لتأخره و تعليله بها و كل جزء من المركب فإنه معابر له و كل معتبر إلى الغير ممكن، فلو كان الواجب تعالى مركباً كان ممكناً، هذا خلف، فوجوب الوجود يقتضي نفی التركيب. و اعلم أن التركيب قد يكون عقلياً و هو التركيب من الحس و الفسل، و قد يكون خارجياً كتركيب الجسم من المادة و الصورة و تركيب المفادير من غيرها، و الجميع منفي عن الواجب تعالى، لا شراك المركبات في انفارها إلى الأجزاء، فلا جنس له و لا فصل له و لا غيرهما من الأجزاء العقلية و الحسية.

- ۱۰ -

خدای تعالی غیر مرکب است

متن: و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] ترکیب به معانی گوناگون آن. شرح: این عبارت عطف بر زاید است، بدین معنا که: وجوب وجود مقتضی نفی ترکیب نیز هست.

دلیل بر مرکب نبودن خداوند آن است که هر مرکبی به اجرای خود نیازمند است. چون متأخر از آن‌ها و معلل به آن‌هاست. و هر حزی از مرکب با کل آن متاخر است، و هر چه به غیر خود نیازمند باشد، ممکن است. پس اگر واجب تعالی مرکب

باشد، ممکن خواهد بود، و این بر خلاف فرض است باینکه وجوب وجود مقتضی نفی ترکیب می باشد.

بدان که ترکیب [بر چند نوع است] گاهی عقلی است و آن ترکیب از جنس و فصل است، و گاهی حارحی است، و آن ترکیب جسم از ماده و صورت و ترکیب اندازه ها از اجزای آن می باشد تمام اقسام ترکیب در واجب تعالی نفی می شود، چون همه اشیا مرکب در این که پیارمند به اجزای خود هستند، مشترک اند. بنابراین، واجب تعالی به حسی دارد، به فصل، و به غیر آن دو از اجزای عقلی و حسی.

المسألة الحادية عشرة في أنه تعالى لا ضد له

قال : والضم.

أقول . هذا عطف على الزائد أيضاً، فإن وجوب الوجود يقتضي نفي الضد لأن الضد يقال بحسب المشهور على ما يعاقب غيره من الذوات على المحل أو الموضوع مع التناهي بينهما، و واجب الوجود يستحيل عليه الحلول، فلا ضد له بهذا المعنى. و يطلق أيضاً على مسار في القوة معاكس و قد يتألف له تعالى لا مثل له فلا مشارك له تعالى في القوة.

- ۱۱ -

خدای تعالی ضد ندارد

متن : و [وجوب وجود دلالت می کند بر نفی] ضد.

شرح : این عبارت نیز عطف بر رأید است، چر که وجوب وجود مقتضی نفی ضد است، زیرا بر حسب مشهور، ضد به چیزی گفته می شود که در پی ذات دیگری بر محل یا موضوع وارد می شود و با آن ذات دیگر تنافی دارد [و هرگز با هم نمی تواند در یک محل یا موضوع جمع شوند، مانند سمی و سیاهی که بر جسم پیاپی عارض می شوند. از این جا دانسته می شود که ضد لزوماً حال در شیء دیگر و

قائم به آن است.] و بر واجب الوجود حیوں محال است و از این رو، ضدّ به معنای یاد شده ندارد.

[ضدّ معنای دیگری نیز دارد،] و گاهی بر چیزی اطلاق می‌گردد که با چیز دیگر در قوه [که مبدأ افعال است] برابر و مانع از تأثیرگذاری آن می‌باشد، [مانند نمک که اگر در آبی که شکر در آن است، ریخته شود، مانع از آن است که شکر آن آب را شیرین کند.] و ما [در جای خود] بیان کردیم که خدای متعال مثل ندارد، و از این رو مشارکی برای او در قوه نیست.

المسألة الثانية عشرة هي أنه تعالى ليس بمقحّض

قال : والتحقّيز.

أقول : هذا عطف على الزائد أبعاء، فإن وجوب الوجود يقتضي نفي التحقّيز عنه تعالى، وهذا حكم مطلق عليه بين أكثر العقلاء، و يخالف فيه المحسّمة. و الدليل على ذلك أنه لو كان متحقّراً لم ينفك عن الأكوان الحادثة، و كل ما لا ينفك عن الحادث فهو حادث - و قد سبق تقرير ذلك - و كل حادث ممكن فلا يكون واجباً، هذا حلف، و يلزم من نفي التحقّيز نفي لجسمية.

- ۱۲ -

خدای تعالی مکان ندارد

متن : و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفي] مکان داشتن.

شرح : این عبارت نیز عطف بر زائد است. زیرا وجوب وجود مقتضی نفي مکان داری از خدای متعال است. این حکم میان بیشتر عقلا مورد اتفاق است، ولی محسّمة [= کسانی که فائل به بدن برای خدای متعال بودند] در این مسأله مخالفت کرده [و برای خداوند مکان قائل شده‌اند].

دلیل بر این که خداوند مکان ندارد آن است که اگر خداوند مکان می‌داشت از

اکنون حادث [= حرکت و سکون،^۱ انصب و انقضاء] جدا نمی‌شود، [ریز هر امر مکان‌مندی از در حال بیرون نیست یا ساکن است و یا متحرک است،^۲] و هر چیزی که از حادث جدا شود، خود بر حادث نخواهد بود، که بیان آن [در مقصد دوم، فصل سوم، مسأله ششم] گذشت. و هر حادثی ممکن است، و از این رو، واجب نخواهد بود و این بر خلاف فرص می‌باشد، [چون سخن ما در واجب‌الوجود است،] و ارتفی مکان‌دار بودن واجب نمی‌حسم داشتن واجب لازم می‌آید، [چون هر جسمی مکان‌دار است. و بنابراین، موحودی که مکان ندارد، جسم نخواهد داشت]

المسألة الثالثة عشرة . في أنه تعالى ليس بحال في غيره

قال : والحلول.

أقول . هذا عطف على الرائد، من وجوب الوجود يقتضي كونه تعالى ليس حالاً في غيره، و هذا حكم متفق عليه بين أكثر العقلاء، و حانف فيه بعض النصارى القائلين بأنه حلّ في المسيح، و بعض الصوفية القائلين بأنه حال في أبدان العارفين. و هذا المذهب لا شك في صحته لأنّ بمقول من الحلول قيام موجود بموجود آخر على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بدته و هذا المعنى مستف في حقه تعالى لاستلزامه الحاجة المستلزمة للإمكان.

۱- حادث بودن حرکت و سکون از آن روست که حرکت عبارت است از حصول شیء در مکانی پس از آن که در مکان دیگری بوده است. و سکون عبارت است از حصول شیء در مکانی پس از آن که در همان مکان بوده است. و چنان که از تعریف دانسته می‌شود، ماهیت هر یک از حرکت و سکون، مستلزم مسبوق بودنی زمانی به غیر مست و مر ازین مسبوق به چیزی نیست. همین سخن درباره اتصال و انقطاع نیز می‌آید.

۲- و یا می‌توان گفت: هر امر مکان‌مندی از دو حین خارج نیست یا متصل است و یا منقطع می‌باشد.

- ۱۳ -

خدای تعالی حال دو غیر خود نیست

متن: و [وجوب وجود دلالت می کند بر نفی] حلول

شرح: این نیز عطف بر زائد است، زیرا وجوب وجوب مقتضی آن است که خدای متعال حلول در غیر خود نکند. این حکم میان بیشتر عقلا مورد اتفاق است و برخی از نصاری، که می گویند خداوند در مسیح حلول کرده است و برخی از صوفیه، که می گویند خداوند در بدن های عرفان حلول کرده است، در این مسأله مخالفت کرده اند. عقیده قائلین به حلول خداوند بی تردید باطل است، چون معنای معقول و قابل تصور از حلول آن است که موجودی بر سبیل پیروی و تبعیت، قائم به موجود دیگری باشد به شرط آن که قیام آن به ذات خود ممتنع باشد، و این معاً در حق خدای متعال منتفی است، چرا که مستلزم نیازمندی [به غیر] می باشد، و نیازمندی مستلزم امکان است

المسألة الرابعة عشرة في نفى الاتحاد عنه تعالى

قال: والاتحاد.

أقول: هذا عطف على الزائد، فإن وجوب الوجود ينافي الاتحاد لأننا قد بينا أن وجوب الوجود يستلزم الوحدة فلا اتحاد بغيره لكان ذلك العبر ممكناً فيكون الحكم الصادق على الممكن صادقاً على المتحد به فيكون الواجب ممكناً. و أيضاً فلو اتحد بغيره لكانا بعد الاتحاد إما أن يكونا موجودين كما كانا فلا اتحاد، و إن عدم أحدهما فلا اتحاد أيضاً و يلزم عدم الواجب فيكون ممكناً، هذا خلف.

- ۱۴ -

خدای تعالی متحد [با غیر خود] نیست

متن: و [وجوب وجود دلالت می کند بر نفی] اتحاد.

شرح: این عبارت عطف بر رائد است چرا که وجوب وجود با اتحاد^۱ منافات دارد، زیرا ما [در حای خود] بیان کردیم که وجوب وجود مسلزم وحدت و یگانگی [ذات واجب‌الوجود] است پس اگر واجب‌الوجود با غیر خود متحد گردد، آن غیر ممکن خواهد بود [نه واجب، چون یک و جب بیشتر نداریم]. و در نتیجه، حکمی که هر ممکن صادق است بر متحد با آن نیز صادق بوده، واجب، ممکن خواهد بود. دلیل دیگر [بر می اتحاد] آن است که اگر واجب با غیر خود متحد گردد، پس از اتحاد یا هردو، مانند حالت پیش از اتحاد، موجودند - که در این صورت اتحادی صورت نگرفته است - و یا هردو با یکی از آنها معدوم گشته است، که در این صورت نیز اتحادی صورت نپذیرفته است، [چون در اتحاد باید هردو پس از اتحاد موحد باشند، هر چند با یک وجود]، و لازم می‌آید که واجب معدوم شده باشد، که در این صورت ممکن خواهد بود و این برخلاف فرض است.

المسألة الخامسة عقيدة: في نفي الجهة عنه تعالى

قال: والجهة.

أقول. هذا حكم من الأحكام اللازمة بوجوب الوجود، و هو معطوف على الرائد، و قد نازع فيه جميع المجسمة لأنهم ذهبوا إلى أنه تعالى جسم في جهة و أصحاب أبي عبد الله بن كزّام احتلوا فقال محمد بن الهيصم: إنه تعالى في جهة فوق العرش لانهاية لها و العدد يسه و بين العرش أيضاً غير متناه. و قال بعضهم: العدد متناه، و قال قوم منهم: إنه تعالى على العرش كما تقول المجسمة و هذه المذاهب كلها فاسدة، لأن كل ذي جهة فهو مشار إليه و محل للأكوان الحادثة فيكون حادثاً فلا يكون واجباً.

۱- مقصود از اتحاد آن است که در چیز، که هر کدام وجودی برای خود دارد، به یکدیگر در خارج رابطه‌ای پیدا کنند که در وجودشان تبدیل به یک وجود گردد

- ۱۵ -

خدای تعالی جهت ندارد

متن : و [وجوب وجود دلالت می کند بر نفی] جهت.
 شرح : این حکمی است از احکام که وجوب وجود مستلزم آن است، و عطف بر
 زائد می باشد. هموم مجسمه در این حکم نزاع کرده اند. ایشان بر آن اند که خدای
 متعال جسمی است که در جهت خاصی قرار گرفته است.
 اصحاب ابی عبدالله بن کزّام در این باره اختلاف کرده اند. محمد بن هیصم گفته
 است: خدای متعال در جهتی بالای عرش قرار گرفته که بهایتی برای آن نیست، و
 فاصله میان او و عرش بر غیر منتهای است. گروهی دیگر گفته اند: فاصله [میان او و
 عرش] منتهای است، و برخی از ایشان گفته اند: خدای متعال بر عرش نشسته است،
 همان گونه که مجسمه می گویند.
 این عقاید همگی فاسد است، زیرا هر شیء جهت داری، مورد اشاره قرار می گیرد، و
 محلّ برای اکران حادث است، پس، حادث می باشد و در نتیجه، واجب نخواهد بود.

المسألة السادسة عشرة: في أنه تعالى ليس محلاً للحوادث

قال : و حلول الحوادث فيه.
 أقول : وجوب الوجود ينافي بحلول الحوادث في ذاته تعالى، و هو معطوف
 على الزائد، و قد خالف فيه الكرامية.
 والدليل على الامتناع أن حدوث الحوادث فيه تعالى يدل على تغيره و انفعاله في ذاته،
 و ذلك ينافي الوجوب.
 و أيضاً فإن مقتضي للحادث إن كان د نه كن أزلياً و إن كان غيره كان الواجب ممتقراً
 إلى الغير و هو محال.
 و لأنه إن كان صفة كمال استحال حلول الذات عنه و إن لم يكن استحال انصاف الذات به.

- ۱۶ -

خدای متعال محلّ حوادث نیست

متن: و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] حلول حوادث در خداوند.
 شوح: وجوب وجود با حلول امور حادث در ذات خدای متعال منافات دارد، و
 این عبارت عطف بر زائد است. در این مسأله کرامیه مخالفت کرده‌اند.
 دلیل بر امتناع [حلول حوادث در واجب تعالی] آن است که حدوث امور حادث
 در خدای متعال بر تعبیر و تأثیر پذیری ذات واجب دلالت می‌کند، و این [= تغییر و
 تأثیر پذیری] با وجوب منافات دارد

و نیز مقتضای امر حادث [مفروض] گردن خداوند باشد، [یعنی ذات
 خداوند، خود علت پیدایش امری حادث در خود شود، باید دانست که] ذات او
 ازلی است، [و مقتضایش بر ارلی و قدیم خواهد بود، نه حادث.] و اگر مقتضای آن
 امر حادث [که در ذات واجب پدید آمده] غیر واجب باشد، واجب تعالی نیازمند
 به غیر خواهد بود، و این محال است.

و به خاطر آن که: اگر آن امر حادث صفت کمال باشد، حالی بودن ذات واجب از آن
 محال می‌باشد، [برای واجب معانی در ذات خود وجود همه کمالات است پس آن
 صفت از ارل در ذات واجب بوده است و در نتیجه نمی‌تواند حادث باشد.] و اگر صفت
 کمال نباشد انصاف ذات به آن [هرچند در یکی مقطع زمانی خاص] محال خواهد بود.

المسألة السابعة عشرة: في أنه تعالى غني

قال: والحاجة

أقول: وجوب الوجود ينافي الحاجة، و هو معطوف على الزائد، و هذا الحكم ظاهر
 فإن وجوب الوجود يستدعي الاستعناء عن الغير في كل شيء فهو ينافي الحاجة.
 ولأنه لو افتقر إلى غيره لزم الدور لأن ذلك الغير محتاج إليه لإمكانه.

لا يقال الدور غير لازم لأن الواجب مستغن في ذاته و بعض صفاته عن ذلك الغير و بهذا الوجه يؤثر في ذلك الغير فإذا احتج في جهة أخرى إلى ذلك الغير اتتمى الدور.
 لأننا نقول : هذا بناء على أن صفاته تدلّی زائدة على الذات و هو باطل لما سيأتي، و أيضاً فالدور لا يندفع لأن ذلك الممكن «نحوه التي يؤثر في الواجب تعالی صفة، يكون محتاجاً إليه و حيثئذ يلزم الدور المحال.
 و لأن افتقاره في ذاته يستلزم إمكانه و كذا في صفاته لأن ذاته موقوفة على وجود تلك الصفة أو عدمها المتوقفين على الغير ليكون متوقفاً على الغير ليكون ممكناً، و هذا برهان عوّل عليه الشيخ ابن سینا.

۱۷-

خدای تعالی غنی است

متن : و [وجوب وجود دلالت می کند بر نفی] نیازمندی
 شروح : و حوب وجود با نیازمندی منافات دارد. و این عبارت عطف بر رائد است. این حکم [که خدای متعال نیازی به غیر ندارد] روشن است، زیرا وجوب وجود خواهان هنا و بی نیازی از غیر در هر چیزی است و از این رو، با حاجت و نیازمندی [به غیر] ناسازگار است

دلیل دیگر [بر این که خدای متعال نیازمند به غیر خود نیست] آن که: اگر خداوند نیازمند به غیر خود بود دور لازم می آمد. زیرا آن غیر، خودش نیازمند به خداوند می باشد، چون ممکن است، [و هر ممکنی به واجب نیازمند است. پس خداوند نیازمند به چیزی است که او خود محتاج به خداوند می باشد.]

گفته نشود: دور لازم نمی آید، چون واجب در ذات و در برخی صفاتش [مثلاً صفت الف، ح و د] بی نیاز از آن غیر - [که بنا بر فرض واجب در صفتی از صفات خود به او نیازمند است] - می باشد، و بدین لحاظ در آن غیر مؤثر واقع می شود [و آن را پدید می آورد.] پس اگر واجب در جهت دیگری [مثلاً در صفت ش] به آن غیر

نیازمند شد، دور منتفی می‌گردد. [چون متوقف، غیر از متوقف علیه است، آنچه غیر بر آن متوقف است، ذات واجب و صفت الف، ح و د است، و آنچه بر آن غیر متوقف است صفت ش است]

چون در پاسخ می‌گوییم: مسای این سحر، باید بودن صفات خداوند بر ذاتش است؛ [چون اگر صفات واجب را عین ذات واجب فرض کنیم، آنچه بر غیر، متوقف است و آنچه غیر بر آن متوقف است، یکی خواهد شد] و این مبنا به دلیلی که خواهد آمد، باطل است و نیز [حتی با برزاید بودن صفات بر ذات]، دور مدفع نمی‌گردد چون آن ممکن [مفروض که واجب در صفتی به او نیازمند است]، از همان جهت که صفتی را در واجب تعالی پدید می‌آورد، نیازمند به واجب است، و در این صورت دور محال لازم می‌آید [توضیح اینکه آنچه در بیان اندفاع دور آمد، اجتماع متوقف و متوقف علیه در واجب را نمی‌کند، اما اجتماع متوقف و متوقف علیه را در آن عبر که سبب حدوث صفتی در واجب شده، نمی‌کند زیرا آن هم معلول است و هم علت، و از همان جهت که معلول است، علت می‌باشد زیرا ذات او با همه شؤنش معلول واجب تعالی است و از هر جهت که در واجب مؤثر واقع شود، از همان جهت از واجب متأثر می‌باشد]

[دلیل سوم:] و به خاطر آن که نیازمند بودن واجب در ذاتش به غیر خود، مستلزم امکان اوست، و همچنین نیازمند بردش در صفاتش [به غیر خود، آن هم، مستلزم امکان اوست]، چون ذات واجب متوقف است بر وجود آن صفت و یا عدم آن صفت، که این هر دو متوقف اند بر [وجود یا عدم] آن غیر پس واجب تعالی متوقف بر غیر و در نتیجه، ممکن خواهد بود، و این برهانی است که شیخ‌الرئیس ابن‌سینا بر آن اعتماد نموده است.

[توضیح این که اگر فرض کنیم واجب در انصاف به الف، نیازمند ب می‌باشد، در تحقق ذاتش نیز نیازمند به غیر خواهد بود زیرا تحقق واجب تعالی در خارج از

دو حال بیرون نیست: یا با اتصاف به الف تحقق دارد و یا با عدم اتصاف به الف. و در هر دو فرض واجب محتاج به عبر خواهد بود: در فرض اول محتاج به وجود ب و در فرض دوم، محتاج به عدم ب می باشد، زیرا همان گونه که علت اتصاف به الف، وجود ب است، علت عدم اتصاف به الف، عدم ب خواهد بود. پس واجب، در هر حال، در تحقق خود، نیازمند به غیر (وجود ب یا عدم ب) می باشد [۱]

المسألة الثامنة عشرة في استحالة الألم واللذة عليه تعالى

قال: والألم مطلقاً واللذة المراجعة.

أقول: هذا أيضاً عطف على الرند، فإن وجوب الوجود يستلزم في اللذة والألم. واعلم أن اللذة والألم قد يكونان من أنواع المراح، فإن اللذة من أنواع اعتدال المزاج والألم من أنواع سوء المراح، وهدان الصبيان إنما يصحان في حق الأحسام، وقد ثبت بوجوب الوجود أنه تعالى يستحيل أن يكون جسماً فيستعيان به. وقد يسمى بالألم إدراك المعاني وباللذة إدراك الملائم، فالألم بهذا المعنى منفي عنه لأن واجب الوجود لا منافي له.

و أما اللذة بهذا المعنى فقد اتفق الأوائل على ثبوتها لله تعالى لأنه مدرك لأكمل الموجودات أعني ذاته فيكون ملئاً به، والمصنف لا كأنه قد ارتضى هذا القول، وهو مذهب ابن تومخت وغيره من المتكلمين إلا أن إطلاق الملئ عليه يستدعي الإذن الشرعي.

- ۱۸ -

محال بودن ألم و لذت بر خدای متعال

متن: و [وجوب وجود دلالت می کند بر نفی] ألم [درد] به طور مطلق، و لذت مزاجی.

۱- برای توضیح بیشتر رک علی شیرازی، شرح هدیة الحکمة، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰، چاپ اول، ج ۱، ص ۱۹۷ - ۱۹۲.

شرح: این بر عطف بر راند است. زیر و حوب وجود مستزم نفی لذت و ألم است. بدان که لذت و ألم گاهی [و در یک معنا] از توابع مزاج اند؛ لذت از توابع اعتدال مزاج و ألم از توابع سوء مزاج به شمار می‌رود، و این دو معنا تنها در جسم‌ها تحقق می‌یابند، حال آن‌که با استناد به و حوب وجود، ثابت شد که خدای متعال، محال است که جسم باشد. از این رو، این دو معنا [یعنی لذت و ألم، بدان معنا که از توابع اعتدال و سوء مزاج اند]، از واجب تعالی منتفی می‌باشد. و گاهی مقصود از ألم، ادراک منافی و مقصود از لذت، ادراک ملائم می‌باشد. ألم به این معنا نیز از واجب تعالی منتفی است. چون جبری وجود ندارد که منافی واجب تعالی باشد.

و اما لذت به این معنا [= ادراک ملائم] حکیمان نخستین بر ثبوت آن برای خدای متعال اتفاق نظر داشتند. زیرا او ادراک کننده کامل ترین موجودات، یعنی ذات خودش می‌باشد، [و روشی است که ادراک ذات خود از مصادیق ادراک ملائم است] پس از آن لذت می‌برد و گویا مؤلف (یعنی قول را پذیرفته است، [چون تنها لذت مزاجی را از خداوند نمی‌بخشد، به مصدق لذت را، بر خلاف ألم]. و این، عقیده این نویسندگان دیگر است، چنان‌که اطلاق «ملند» بر خداوند [به عنوان یک صفت] نپارمند اذن شرعی است، [یعنی در صورتی می‌توان خداوند را بدین صفت، خواند که در متون دینی، اعم از قرآن و روایات، خداوند بدین صفت خوانده شده باشد].^۱

۱- مزاج در اصل مصدر است به معنای امتزاج و آن عبارت است از اختلاط اجزای عناصر با یکدیگر و در اصطلاح حکیمان مزاج عبارت است از کیفیتی مشابه و متوسط میان اعداد که در آن امتزاج حاصل می‌شود. (تهانوی، کشف اصطلاحات العلوم و الفنون).

۲- برخی بر آنند که خداوند را تنها به صفات نام‌هایی می‌توان خواند که در متون دینی یاد شده است، و مقصود از این که می‌گویند نام‌ها و صفات‌های خداوند توفیقی است، همین است. مستند این گروه

المسألة التاسعة عشرة:

في نفى المعاني و الأحوال و الصفات الزائدة في الأعيان

قال : والمعاني و الأحوال و الصفات الزائدة عينا.

أقول : ذهبت الأشاعرة إلى أن لله تعالى معاني قائمة بذاته هي القدرة و العلم و غيره مما من الصفات تقتضي القادرية و العالمية و الحية إلى غيرها من باقي الصفات.

و أبو هاشم أثبت أحوالاً غير معلومة لكن تُعلم الدات عليها.

و جماعة من المعتزلة أثبتوا لله تعالى صفات زائدة على الدات.

و هذه المذاهب كلها ضعيفة، لأن وجوب الوجود يقتضي نفى هذه الأمور عنه لأنه

تعالى يستحيل أن ينصف بصفة زائدة على ذاته سواء جعلناها معنى أو حالاً أو صفة غير

هما لأن وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شيء فلا يفتقر في كونه قادراً إلى صفة

القدرة ولا هي كونه عالماً إلى صفة العلم ولا غير ذلك من المعاني و الأحوال.

و أما قيد الصفات بالرائدة جيباً لأنه يعالني موصوف بصفات الكمال لكن تلك

الصفات نفس الدات هي الحقيقة وإن كانت معايرة لها بالاعتبار

- ۱۹ -

نفی معانی، احوال و صفات زائد در اعیان

متن : و [وجوب وجود دلالت می کند بر نفی] معانی، احوال و صفات زائد در

عیان، [یعنی اموری که عینیت خارجی آن‌ها زاید بر ذات واجب می باشد].

شروح : اشاعره بر اداید که خدای متعال معانی ای را که قائم به ذات خوداند،

→ روایاتی است که در آن‌ها آمده است «أنه من وصف ربه بالقبس لا يزال الدهر في الالتباس» (صدوق،

توحيد، باب دوم، حدیث ۹)، «ان العاق لا یوصف لا بما وصف به نفسه» (همان، حدیث ۱۷)؛

«لا تتجاوز في التوحيد ما ذكره الله تعالى في كتابه فتهلك» (همان، حدیث ۳۱). در برابر، کسانی که نام‌ها

و صفت‌های خداوند را توقیف می‌دند به آیه «لله الاسماء الحسنی فادعوها بها» (اعراف/ ۱۸۰)

تمسک جسته‌اند (و ک. المیزان دلیل آیه نامبرده)

واجد است، این معانی عبارت‌اند از: قدرت، علم و صفات دیگری که مقتضی قادر بودن، عالم بودن، حی بودن و غیر آن از دیگر صفات هستند

ابوهاشم احوالی^۱ [برای خدای متعال] ثابت کرده که معلوم نیستند اما ذات واجب بر آن‌ها دانسته می‌شود [به عقیده ابوهاشم به صفات خداوند عین ذات اوست، و نه صفاتی دارد که رائد بر آن ذات باشد، بلکه دارای احوالی مانند عالمیت و قدرت است. نزد او حال صفتی است برای موجود که، با نظر به خودش، نه معدوم است و نه موجود، و نه مجهول است و نه معلوم، ولی ذات بر آن دانسته می‌شود، مانند معنی حرفی و مقصودش آن است، وجود که عدم و امتیاز حالی از حالی، چربه اعتبار دی‌حال تصور می‌شود.^۲]

گروهی از معتزله برای خدای متعال صفتی که رائد بر ذات اوست، اثبات کرده‌اند این عقاید، جعلی، سمی است، چون وجوب وجود مقتضی نفی این امور از خدای متعال است. چون محال است واجب‌الوجود به صفتی که رائد بر ذات اوست، منصف گردد، خواه آن امر رائد را معفاء یا محال بنامیم یا صفتی غیر آن دو، زیرا وجوب وجود مقتضی بی‌نیازی از هر چیزی است و از این رو، واجب‌الوجود در قادر بودن خود، بیارمند به صفت قدرت و در عالم بودنش، محتاج به صفت علم، و جز آن از معانی و احوال، نخواهد بود

مؤلف (ره) صفات را مقید کرد به «رائد در عین»، به خاطر آن که خدای متعال به صفات کمال منصف هست، [و این صفات را نباید و نمی‌توان از او سلب کرد] اما این صفات، در حقیقت [و در متن واقع] همان ذات واجب [و عین ذات او] می‌باشند، هر چند در اعتبار [و به لحاظ مفهوم] غیر آن‌اند.

۱- در مقصد اول، فصل اول، مسأله دوازدهم و سیزدهم، از کتاب کشف‌الغواص، درباره حال بحث شده است.

۲- در مقصد اول، فصل اول، مسأله دوازدهم و سیزدهم، از کتاب کشف‌الغواص، درباره حال بحث شده است.

المسألة العشرون: في أنه تعالى ليس بمرئي

قال: والرؤية.

أقول: وجوب الوجود يقتضي نفي الرؤية أيضاً. واعلم أن أكثر العقلاء ذهبوا إلى امتناع رؤيته تعالى.

والمجسمة جؤزوا رؤيته لاعتقادهم أنه تعالى جسم ولو اعتقدوا تحرده لم تجز رؤيته عندهم. والأشاعرة خالفوا العقلاء كافة و زعموا أنه تعالى مع تجرده تصح رؤيته. والدليل على امتناع الرؤية أن وجوب وجوده يقتضي تحرده و نفي الجهة والحيز عنه، فبنتفى الرؤية عنه بالضرورة، لأن كل مرئي فهو في جهة يشار إليه بأنه هنا أو هناك و يكون مقابلاً أو في حكم المقابل و لما اتعى هذا المعنى عنه تعالى انتفت الرؤية.

۴۱۸

خدای تعالی دیده نمی شود

متن: و [وجوب وجود دلالت می کند بر نمی] رؤیت.

شرح: وجوب وجود همچنین مقتضی نمی رؤیت [و دیده شدن] خدای متعال است. بدان بیشتر عقلاً رؤیت خدای متعال را محال دانسته اند، و مجسمه رؤیت او را ممکن دانسته اند، چوب خداوند را جسم می دانند و اگر او را مجرد [= غیر جسم] می دانستند دیدنش را ممکن نمی شمردند. شاعره در این مسأله با همه عقلاً مخالفت کرده پنداشته اند که خدای متعال با آن که مجرد است، دیدنش ممکن است.

دلیل بر ممتنع بودن رؤیت خداوند آن است که وجوب وجود او مقتضی تجرد، بی جهتی و بی مکانی اوست. در نتیجه، با ضرورت رؤیت از او منتفی خواهد بود، زیرا هرچه دیده می شود، با گزیر، در جهتی قرار دارد که به سوی آن اشاره می شود که او این جا یا آن جا است و نیز مقابل و یا در حکم مقابل - [مانند چهره انسانی که در آینه می بینیم] - می باشد، و چون بر معر خداى متعال منتفی است، رؤیت نیز از او منتفی خواهد بود.

قال : و سؤال موسى لقومه.

أقول : لما استدل على نفي الرؤية شرع في الجواب عن احتجاج الأشاعرة و قد احتجوا بوجوه أجاب المصنف عنها.

الأول : أن موسى ﷺ سأل الرؤية و لو كانت ممنوعة لم يصح منه السؤال.

والجواب : أن السؤال كان من موسى ﷺ لقومه ليسين لهم امتناع الرؤية، لقوله تعالى: ﴿لَنْ تُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ﴾، و قوله، ﴿أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾.

متن : و درخواست موسی برای قومش بود [و آن‌ها او را به این کار وا داشتند].
شرح : مؤلف پس از اقامه دلیل بر نفی رؤیت، پاسخ دادن به استدلال اشاعره را آغاز نمود. آنان دلیل‌های متعددی [برای امکان دیده شدن خداوند] آورده‌اند، که مؤلف [یک به یک] به آن‌ها پاسخ می‌گوید.

دلیل نخست [اشاعره] : موسی ﷺ از خداوند خواست که او را ببیند، [چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید] «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ انظُرْ إِلَيَّ، وَ چون موسی به معاد آمد و پروردگارش با او سخن گفت، عرض کرد پروردگارا، خود را به من بسمای قاهر تو بنگر»، (اعراف/۱۲۳).

پاسخ : این درخواست موسی برای قومش بود نه ممنوع بودن رؤیت را برای آنان روشن سازد؛ چون خدای متعال [از قوم موسی ﷺ] حکایت می‌کند که [به موسی ﷺ گفتند] «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ انظُرْ إِلَيَّ، (بقره/۵۵) و در جایی دیگر [از زبان حضرت موسی] نقل می‌کند [که پس از هلاکت هفتاد مردی که برای معاد خداوند برگزیده بود، گفت] «أَيَا مَا رَأَيْتُمْ بِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ انظُرْ إِلَيَّ، (اعراف/۱۵۵) [که نشان می‌دهد درخواست رؤیت خداوند از سوی آنان بوده است].

قال : والنظر لا يدلّ على الرؤية مع قبوله التأويل.

أقول : تقرير الوجه الثاني لهم أنّه تعالى حكى عن أهل الجنة، النظر إليه فقال: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ والنظر المقرون بحرف ﴿إِلَىٰ﴾ بعيد الرؤية لأنّه حقيقة في تقليب الحدقة نحو المطلوب التماساً لرؤيته، وهذا متعذر في حقه تعالى لانتهاء الجهة عنه، فبقي المراد منه مجازة وهو الرؤية التي هي معلول النظر لحقيقي واستعمال لفظ السبب في المسبب من أحسن وجوه المحاز.

والجواب : المنع من إرادة هذا المحاز في النظر وإن اقترن به حرف ﴿إِلَىٰ﴾ لا يفيد الرؤية ولهذا يقال: نظرت إلى الهلال فلم أراه، وإذا لم يتمين هذا المعنى للإرادة أمكن حمل الآية على غيره وهو أن يقال إنّ وإلى واحد الآلاء ويكون معنى باطرة أي متظرة. أو نقول إنّ المصاف هنا محذوف وتقديره: إلى ثواب ربها.

لا يقال : الانتظار سبب العمّ و آية سبقت لبيان العم

لأنّا نقول : سياق الآية يدل على تقدم حسن لأهل الثواب والعقاب على استقرارهم في الجنة والبار بقوله. ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ بدليل قوله تعالى. ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ﴾ تظن أن يفعل بها فاقرة ﴿فَإِنَّ فِي حَالِ اسْتِفْرَارِ أَهْلِ النَّارِ فِي النَّارِ قَدْ فَعَلَ لَهَا فَاقِرَةٌ فَلَا يَبْقَى لِلظَّنِّ مَعْنَى، وإذا كان كذلك فانتظار المعمة بعد المشارة بها لا يكون سبباً للعمّ بل سبباً للفرح والسرور ونضارة الوجه، كما يعلم وصول بمع إليه يقبلاً في وقت فإنه يسرّ بذلك وإن لم يحضر الوقت، كما أنّ انتظار العقاب بعد الإيدار بوروده يوجب العمّ و يقتضي بسارة الوجه.

متن : و بطر [که در قرآن آمده است: «گروهی به پروردگارشان ناظرانده»] بر دیدن دلالت نمی‌کند، علاوه بر آن که قابل تأویل است

شرح : تقرير دليل دوم اشاعره [بر امكان دیدن خداوند] آن است که حداى متعال از اهل بهشت حکایت می‌کند که آن به و بطر می‌کنند: و به پروردگارش

می‌نگرند. (قوامت/۲۳) و «نظر» آن‌گاه که ب حرف «الی» بیاید، دیدن را افاده می‌کند. زیرا معنای حقیقی «نظر» گرداندن حدقه چشم به سوی مطلوب به قصد دیدن آن است، [مانند بگریستن و نگاه کردن در و رسی] و چون این معنا در حق خداوند منتفی است - چرا که او در جهنمی قرار ندارد [نا بتوان حدقه چشم را متوجه او ساخت] - باید سماع معنای محاری آن رفت، که همان دیدن است، که معلول «نظر» به معنای حقیقی آن [= بگریستن] می‌باشد و استعمال لفظ سبب در مسبب از بهترین شیوه‌های مجازگویی است

پاسخ: مقصود بودن این معنای محاری نزد ما پذیرفته نیست. زیرا نظر، هر چند همراه با حرف «الی» به کار رود، ماده دیدن می‌کند و به همین دلیل گفته می‌شود: «نظرتُ الی الهلال فلم أراه» به سوی هلال نگریستم، ولی آن را ندیدم؛ و چون اراده این معنا متمیز نیست [و احتمال اراده معنای دیگر باقی است]، می‌توان آیه را بر معنای دیگری [غیر از دیدن] حمل نمود و آن این که گفته شود «الی» [حرف و به معنای «به سوی» نیست، بلکه اسم و] مفرد «ألاء» [به معنای نعمت] است و معنای «ناظرة» [نگرنده] نیست، بلکه] «انتظار کشنده» است. [و معنای آیه آن است که: «نعمت‌های پروردگارش را انتظار می‌کشد»] و یا آن که می‌گوییم [مراد از «نظر» همان بگریستن است، اما] مصاف در این جا محذوف است، و تقدیر آیه چنین است: «به پاداش پروردگارش می‌نگرد».

اشکال: انتظار کشیدن موجب غم و اندوه است، حال آن که آیه در مقام بیان نعمت‌ها [ی خداوند برای اهل بهشت] است [به بیان اندوه‌های ایشان]. پس نمی‌توان گفت: مقصود از نظر در آیه همان انتظار کشیدن است [

پاسخ: سیاق آیه دلالت دارد بر حالی برای اهل پاداش و کیفر، که سابق بر استقرار آنان در بهشت و دوزخ می‌باشد، که «چهره‌هایی در آن روز شاداب و مسرور است» به دلیل آیه پس از آن که می‌فرماید: «و چهره‌هایی در آن روز عبوس و درهم

کشیده است، زیرا گمان دارند عذابی کمر شکن در پیش دارند. (ایات ۲۵ و ۲۶) [این آیه توصیف حال کافران است پیش از آن که به دوزخ درآیند]، زیرا آن گاه که دورخیان در آتش مستقر می گردند، عذاب کمر شکن بر آنها وارد آمده است، و دیگر گمان [به این که چنین عذابی بر سرشان خواهد آمد] معایبی نخواهد داشت. [از این ها دانسته می شود که آنچه درباره بهشتیان در آیات قبل آمده نیز وصف حال آنان است پیش از آن که به بهشت درآیند.] و حال که چنین است [اضافه می کنیم] انتظار کشیدن نعمت، پس از بشارت یافتن به آن، نه تنها غم انگیز نیست بلکه شادی بخش و سرور آفرین و موجب شادابی چهره است، مانند کسی که به یقین می داند در وقتی خاص نعمی به او خواهد رسید او به این امر سرور و شادمان خواهد شد، هر چند آن زمان فرا برسیده باشد، چنان که انتظار کیمر کشیدن پس از انداز به در آمدن آن عذاب، غم انگیز و موجب غم شدن چهره است.

قال : و تعلیق الرؤية علی استقرار الجبل المتحرک لا يدل علی الإمكان.
أقول : هذا جواب عن الوجه الثالث للأشعرية، و تقرير احتجاجهم: أن الله سبحانه و تعالی علق الرؤية في سؤال موسى ﷺ علی استقرار الجبل، و الاستقرار ممكن، لأن كل جسم فسيكون ممكن و المعلق علی الممكن ممكن.
والجواب أنه تعالی علق الرؤية علی الاستقرار لا مطلقاً بل علی استقرار الجبل حال حركته، و استقرار الجبل حال الحركة محال، فلا يدل علی إمكان المعلق.

متن: و معلق ساختن دیدن بر مستقر ماندن کوه در حال حرکت [به گونه ای که در حال حرکت، ساکن باشد] بر امکان [دیدن خداوند] دلالت نمی کند.
شرح: این عبارت، پاسخ دلیل سوم شاعره است. تقریر استدلال آنان چنین است: خدای سبحان [در پاسخ به درخواست موسی ﷺ]، دیدن خود را معلق و

مشروط بر استقرار کوه در جای خود نموده است، و استقرار کوه امری ممکن است. چون ساکن بودن برای هر جسمی ممکن است [و استقرار همان ساکن بودن جسم در جای خودش است]. و آنچه بر امر معکس معلق می‌گردد، خود نیز ممکن خواهد بود.

پاسخ این استدلال آن است که حدای متعال دیدن خود را بر مطلق استقرار کوه [به هر صورت که باشد] معلق نکرده است، بلکه بر خصوص استقرار کوه در همان حال حرکتش معلق نموده است، [و معنی آیه آن است که اگر کوه در همان حال حرکت، مستقر بماند، که در عین متحرک بودن، مستقر هم باشد، تو مرا خواهی دید] و استقرار کوه در همان حال حرکت، محال است و در نتیجه، بر ممکن بودن آنچه معلق به آن شده دلالت ندارد.^۱

قال و اشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل مع منع التعليل والحصر.
أقول : هذا جواب عن شبهة الأشاعرة من طريق العقل. استدلوها بها على جواز رؤية
تعالی، و تقریرها : أن الجسم و المرص قد شترکا في صحة الرؤية و هذا حکم مشترک
يستدعي علة مشتركة و لا مشترک بينهما إلا الحدوث أو الوجود، و الحدوث لا يصلح
للعلة لأنه مركب من قيد عديمي فيكون عديمياً، فلم يبق إلا الوجود، فكل موجود نصح
رؤيته، والله تعالى موجود.

و هذا الدليل ضعيف جداً لوجه:

الأول : المنع من رؤية الجسم، بل المرئي هو اللون و الضوء لا غير.
الثاني : لا نسلم اشتراكهما في صحة الرؤية فإن رؤية الجوهر محالمة لرؤية العرض.
الثالث : لا نسلم أن الصحة ثبوتية بل هي أمر عديمي لأن جسم صحة الرؤية و هو

۱- ظاهراً این پاسخ با تمام است. صحیح آن است که بگوئیم محدود دیدن خود را بر نفس استقرار آن کوه معلق نمود و این امر تحقق یافت در وقتی محدود تحتی نبود کوه سلاشی شد

الإمكان عديمي فلا يفتقر إلى العلة.

الرابع : لا سلّم أنّ المعلول المشترك يستلزم وحدة مشتركة فإنه يجوز اشتراك العلل المختلفة في المعلولات المتساوية.

الخامس : لا سلّم الحصر في الحدوث والوجود، و عدم العلم لا يدلّ على العدم، مع أنّا نتصرّع بذكر قسم آخر وهو الإمكان و حذر التعويل به وإن كان عديمياً لأن صحة الرؤية عديمة.

السادس : لا سلّم أنّ الحدوث لا يصلح للعلية و قد يتنا أن صحة الرؤية عديمة، على أنّا نسمع من كون الحدوث عديمياً لأنه عبارة عن الوجود المسوق ما لغير لا المسبوق بالعدم.

السابع . لم لا يجوز أن تكون لعلّة هي الوجود شرط الإمكان أو بشرط الحدوث؟ و الشروط يجوز أن تكون عديمة.

الثامن : السمع من كون الوجود مشتركاً لأن وجود كل شيء نفس حقيقته و لو سلّم كون الوجود الممكن مشتركاً لكنّ وجود الله تعالى يخالف لغيره من الوجودات، لأنه نفس حقيقته، ولا يلزم من كون بعض الماهيات علّة لشيء كون ما بحالعه علّة لذلك الشيء.

التاسع : السمع من وجود الحكم عند وجود المفتضي، فإنه جاز وجود مانع في حقه تعالى إمّا ذاته أو صفة من صفاته، أو قبول الحكم يتوقف على شرط كالمقابلة هنا وهي تمتنع في حقه تعالى فلا يلزم وجود الحكم فيه.

متمن : و مشترك بودن معلولها بر مشترك بودن علتها دلالت ندارد، افزون بر آن که تحلیل و حصر را نیز رد می‌کیم.

شرح : این عبارت پاسخ شبهه عقلی شاعره است، که به آن برای اثبات جوار رؤیت خداوند استدلال کرده‌اند تقریر شبهه آن ست که جسم و عرض هر دو در

این که امکان دیدن آن‌ها وجود دارد، مشترک‌اند [هم جسم را می‌توان دید و هم عرص را] و این حکم مشترک خواهاپ علت مشترک است، و هیچ امر مشترکی میان جسم و عرص وجود ندارد [که بتوان آن را علت امکان دیدن آن‌ها دانست] جز حادث بودن و یا موجود بودن آن‌ها اما حدوث برای علت واقع شدن صلاحیت ندارد، چون [حدوث، مسبوق بودن وجود شیء و به عدم بوده] مرکب از قید عدمی می‌باشد و در نتیجه، یک امر عدمی به شمار می‌رود، [و امور عدمی صلاحیت برای علتیت ندارند] پس جز وجود چیزی باقی نمی‌ماند [که بتوان آن را علت امکان دیدن شیء به شمار آورد] و از این‌ها نتیجه گرفته می‌شود که هر موجودی را می‌توان دید، و خدای متعال موجود است.

این دلیل از چند جهت است:

نخست. این که جسم دیده می‌شود، پذیرفته نیست. در واقع، این رنگ و نور است که دیده می‌شود، نه عیران.

دوم. نمی‌پذیریم که جسم و عرص در امکان دیدن مشترک و یکسان باشند. زیرا دیدن جوهر بر خلاف دیدن عرص و متفاوت با آن است.

سوم. نمی‌پذیریم که صحت دیدن امری لیونی باشد، بلکه امری عدمی است. زیرا جنس صحت دیدن، که همان امکان است، امری عدمی است. و از این رو، نیازی به علت ندارد.

چهارم. نمی‌پذیریم که معلول مشترک خواهان علت مشترک باشد. زیرا چند علت مختلف امکان دارد که همه دارای معلول‌های برابر باشند. [مانند آتش و الکتریسیته و مالش که هر سه علت حرارت‌اند].

پنجم. حصر در حدوث و وجود را نمی‌پذیریم، [که بگوییم. جز این دو، هیچ امر مشترکی میان جسم و عرص وجود ندارد]. و صرف ناآگاهی از وجود امر مشترک دیگری، دلیل بر نبودن آن نیست. علاوه بر آن که ما امر دیگری را، که همان امکان

است، هر می‌گزینیم [و آن را علتی افکند] دیدن جسم و عرض می‌شماریم.] و می‌توان آن را علت به شمار آورد، هر چند عدمی باشد، زیرا صحت دیدن نیز امری عدمی است.

ششم: با توجه به آن که بیان کردیم صحت دیدن امری عدمی است ما نمی‌پذیریم که حدوث صلاحیت برای علت نداشته باشد. افرون بر آن که عدمی بودن حدوث را رد می‌کنیم، زیرا حدوث عبارت است از وجود مسبوقی به غیر، نه مسبوقی به عدم.

هفتم: چرا نتوان علت را [به حای مضطر وجود]، وجود به شرط امکان یا وجود به شرط حدوث دانست؟ یا توجه به آن که شرط می‌تواند عدمی باشد.

هشتم: مشترک بودن وجود را رد می‌کنیم، چون وجود هر شیئی همان حقیقت آن شیء است، [و اشیاء مختلف حقایق مختلف دارند.] و اگر هم بپذیریم وجود ممکن، مشترک [و در همه ممکنات یکسان] است، وجود خدا را با وجود دیگران [یکسان و] مشترک نمی‌دانیم، چون وجود خداوند، نفس حقیقت اوست. و از این که برخی از ماهیات [و ذوات] علت چبری باشند، لازم نمی‌آید که ماهیت دیگری که مخالف با آن‌هاست، نیز علت همان چبر باشد.

نهم: نمی‌پذیریم که هنگام وجود مقتضی برای حکمی [مانند امکان رؤیت] لزوماً آن حکم تحقق داشته باشد، زیرا ممکن است در مورد خدای سبحان، ذات و با صفتی از صفات او مانع این امر باشد، و یا آن که قبول حکم مورد نظر منوط بر شرطی، مانند مقابله که رؤیت مشروط به آن است، [زیرا اگر شیء در برابر بیننده نباشد، آن را نخواهد دید.] و مقابله در حق خدای سبحان محال است، [چون مستلزم جهت و جسم داشتن است] از این رو، لازم نمی‌آید که آن حکم در او جاری باشد.

المسألة الحادية والعشرون، في باقي الصفات

قال: وعلى ثبوت الجود.

أقول: هذا عطف على قوله على سرمديته، أي إن جوب الوجود يدل على سرمديته و

على ثبوت الجود

واعلم أن الجود هو إفادة ما يسفي لمستبعد من غير استعاضة منه، والله تعالى قد أفاد الوجود الذي ينبغي للممكنات من غير أن يستعوض منها شيئاً من صفه حقيقية أو اضافية فهو جواد و جماعة الأوائل هو المعرض عن الجواد، وهو باطل، و سيأتي بيانه في باب العدل.

- ۲۱ -

سائر صفات

متن: و [وجوب وجود دلالت می کند] بر ثبوت جود

شرح: این عبارت عطف بر «سرمدیت» است، یعنی وجوب وجود دلالت

می کند بر سرمدیت خداوند و بر ثبوت جود.

بدان جود عبارت است از بخشیدن آنچه برای بخشیده شده سراوار است بدون دریافت عوض از آن، و حادی متعال وجودی را که برای ممکنات شایسته و سراوار است به آنان بخشیده بی آنکه از آنها چیزی، اعم از صفت حقیقی و یا اضافی، [برای خود] دریافت کند پس، جواد است حکیمان بحسب، عرض را از جواد می کردند [و می گفتند کسی که خود می کند، فعلش معکول به اعراض نیست]. و این باطل است و توضیح آن در مبحث عدل خواهد آمد

قال: والعُلْكِ.

أقول: وجوب الوجود يدل على كونه تعالى ملكاً لأنه غني عن الغير في ذاته و صفاته الحقيقية المطلقة و الحقيقية المستزمنة للإصرفة و كل شيء مفتقر إليه لأن كل ما عداه

ممکن إنما يوجد بسببه و له ذات كل شيء لأنه مملوك له مفترق إليه هي تحقق ذاته فيكون ملكاً لأن الملك هو المستجمع لهذه الصفات الثلاث

متن: و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] مُلک [= سلطنت و پادشاهی].
 شرح: وجوب وجود دلالت می‌کند بر این که خدای سبحان ملک و پادشاه است، چون او هم در ذات و هم در صفت حقیقی مطلق [مانند حیات] و هم در صفات حقیقی مستلزم اضافه [مانند علم]، از غیر خود بی‌نیاز می‌باشد، و هر چیزی بیازمند به اوست، زیرا هرچه غیر اوست ممکن و معلول خداست، و ذات هر چیزی برای خداست، چون هرچه هست مملوک اوست و در تحقق ذاتش به او نیاز دارد. پس لو مُلک است، زیرا مُلک کسی است که این ویژگی‌های سه‌گانه را [= بی‌نیازی از غیر، بیازمند بودن غیر به او، مملوک بودن غیر برای او] دارا باشد.

قال: و التمام وفوقه.

أقول: وجوب الوجود يدل على كونه تعالى تاماً و فوق التمام.
 أمّا كونه تاماً فلأنه واحد، على ما سبق، واجب من كل جهة يعتنع تعيره و انفعاله و تجدد شيء له، فكل ما من شأنه أن يكون به فهو حاصل له بالفعل
 و أمّا كونه فوق التمام فلأن ما حصل لتغيره من الكمالات فهو مته مستفاد.

متن: و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] تمام و بالاتر از تمام.
 شرح: وجوب وجود دلالت می‌کند بر این که خدای متعال تام و بالاتر از تمام است

تام است، چون، بنا بر آنچه گذشت، پگاه و از هر جهت واجب بوده، تغییر، اثرپذیری از غیر و حادث شدن چیز تازه‌ای برای او محال است. پس هرچه اتصاف

به آن برای او ممکن و مناسب است، بالفعل برای و حاصل می‌باشد.
و اما بالاتر از تمام است، زیرا هر کمالی که برای غیر او حاصل است، از اوست.

قال : والحقیة

أقول : وحبوب الوجود يدل على ثبوت الحقیة له تعالى. و اعلم أن «الحق» يقال لثلاث مطلقاً و الثابت دائماً، و يقال على حال القول و يعقد بالنسبة إلى المقول و المستفاد إذا كان مطابقاً، و هو الصادق أيضاً لكن باعتبار نسبة بقول و المعقد إليه، والله تعالى واجب الثبوت و الدوام غیر قابل للمعدم و البطلان، فله أن «أحق من كل حق و هو محقق كل حقيقة».

حق : و [و حوب وجود دلالت می‌کند بر] حق بودن

شروع : و حوب وجود دلالت می‌کند بر حق بودن خدای متعال. بدان که حق [چند اطلاق دارد، گاهی] گفته می‌شود به سجه ثابت است، مطلقاً، [هر نحوه ثبوتی که داشته باشد]. و گاهی گفته می‌شود به موجودی که ثابت جاودانی است [و روالی برای او نیست] و گاهی گفته می‌شود به حال کلام و عقیده نسبت به آنچه بیان شده و یا مورد اعتقاد است، هرگاه با آن مطابق باشد. [در این اطلاق سوم، حق به معنای درست است] و چنین چیزی صادق [= راست] نیز هست لکن به اعتبار نسبت کلام و عقیده به واقع [بنابرین، تفاوت حق (درست) و صادق (راست) در آن که سخن حق، یعنی سخنی که واقع یا آن مطابق است، و سخن راست، یعنی سخنی که آن به واقع مصدق است]. و خدای سبحان به گونه‌ای است که ثبوت دانش و جاودانگی دانش و حب است و هرگز نیستی و بطلان را به ذات او راهی نیست. بنابراین، ذات و از هر حقی، حق‌تر است و تحقق دهنده به هر حقیقتی است.

قال: والخيرية.

أقول: وجوب الوجود يدل على ثبوت وصف الخيرية لله تعالى، لأن الخير عبارة عن الوجود و الشر عبارة عن عدم كمال الشيء من حيث هو مستحق له، و واجب الوجود يستحيل أن يعدم عنه شيء من الكمالات، فلا يتطرق إليه الشر بوجه من الوجوه فهو خير محض.

متن: و [وجوب وجود دلالت می کند بر] حیر بودن.

شروح: وجوب وجود دلالت می کند بر ثبوت صفت حیر بودن برای خدای متعال، زیرا حیر همان وجود، و شر همان عدم کمال شیء است از آن جهت که شیء سرار از آن کمال است^۱ و این محال است که کمالی از کمالات از واجب الوجود نفی شود از این روی شر را به هیچ وجه راهی به سوی او نیست پس او خیر محض می باشد.

قال: والحكمة.

أقول: وجوب الوجود يقتضي وصف لله تعالى بالحكمة، لأن الحكمة قد يعني بها معرفة الأشياء، و قد يراد بها صدور الشيء على الوجه الأكمل، و لا عرفان أكمل من عرفانه تعالى فهو حكيم بالمعنى الأول، و أيضاً فإن أفعاله تعالى في غاية الإحكام و الإتقان و نهاية الكمال فهو حكيم بالمعنى الثاني أيضاً.

متن: و [وجوب وجود دلالت می کند بر] حکمت.

۱- قید لازم آن جهت که شیء سرار از آن کمال است؛ برای بیان آن است که مطلق عدم، را می توان شر به شمار آورد مثلاً عدم دیوار، مطلقاً شر نیست، چون عدم ذات است، و نیز عدم پستی برای دیوار، هر چند عدم کمالی برای شیء دیگر است، شر نیست، چون دیوار شایسته انصاف به پستی را ندارد، آری عدم پستی برای زیند شر است، چون عدم کمالی است بری موجودی که شایسته انصاف به آن را دارد.

شرح: وجوب وجود مقتضی انصاف حدای معال به حکمت است. چون حکمت گاهی به معنای شباحث شفاء است [و حکیم یعنی دای به امور] و گاهی به معنای ایجاد شیء به کامل‌ترین صورت آن است، [و حکیم یعنی کسی که کارهایش محکم و استوار و متفر است] و معرفتی کامل تر از معرفت الهی نیست، و از این رو، او به معنای بحسب کلمه، حکیم است و نیز کارهای او در نهایت استواری، سنجیده‌گی و بهایت کمال است، پس او به معنای دوم کلمه نیز حکیم می‌باشد.

قال: والتجیر.

أقول: وجوب الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه حنّاراً، لأن وجوب الوجود يقتضي استناد كل شيء إليه، فهو يحبر ما بالقوة بالفعل والتكميل كالمادة بالصورة، فهو حنّار من حيث أنه واجب الوجود.

متن: و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] حنّار بودن.

شرح: وجوب وجود اقتضای انصاف خداوند به چنار بودن را دارد، زیرا وجوب وجود مقتضی آن است که هر چیزی مستند به او باشد. پس او [نقص] آنچه را که بالقوة است، با به فعلیت رساندن و تکمیل کردن، حیران می‌کند، مانند ماده که آن را با صورت تکمیل می‌کند پس خداوند، رآن جهت که واجب‌الوجود است، چنار می‌باشد.

قال: والقهر.

أقول: وجوب الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه قهاراً، بمعنى أنه يقهر المدم بالوجود والتحصيل.

متن : و [وجوب وجود دلالت می کند بر] قاهر بودن.

شرح : وجوب وجود مقتضی انصاف خداوند به صفت قهار است، بدین معاکه او عدم را مقهور وجود و تحقق می سازد.

قال : والقیومية.

أقول : وصفه تعالی بگونه واجب الوجود یقتضی وصفه بگونه قیوماً، بمعنی آنکه قائم بذاته و مقیم لعیبه، لأن وجوب الوجود یقتضی استعلاءه عن غیره و هو معنی قیامه بذاته، و یقتضی استناد عیبه الیه و هو المعنی بکونه مقیماً لعیبه.

متن : و [وجوب وجود دلالت می کند بر] قیوم بودن.

شرح : منصف ساختن خداوند به وجوب وجود مقتضی توصیف کردن او به قیوم بودن است، بدین معاکه و قائم به خود و قوام بخش به دیگران است، زیرا وجوب وجود مقتضی آن است که او را هر خودی نیاز باشد، که معنای قائم به خود بودن همین است، و نیز مقتضی آن است که عیر او به او مسند [و وابسته] باشد، و این معنای قوام بخش به دیگران بودن است.

قال . وأما الید والوجه والقدم والرحمة والکرم والرضا والتکوین فراجعة إلى ما تقدم.

أقول : ذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن لید صفة وراء القدرة، والوجه صفة معايرة للوجود، و ذهب عبد الله بن سعيد إلى أن تقدم صفة مفيدة للبقاء، و أن الرحمة و الکرم والرضا صفات مفيدة للإرادة و أثبت جماعة من الحنفية التکوین صفة معايرة للقدرة، و التحقیق أن هذه الصفات راجعة إلى ما تقدم.

متن : واما دست، روی، قدیم بودن، رحمت، کرم، رضا و پدید آوردن، به صفات

پیشین بار می‌گردد، [و معنای تاره‌ای را برای خداوند بیان نمی‌کند].
 شروح: ابرو الحسن اشعری بر آن است که بد [= دست] صفتی جدای از قدرت، و
 وجه [= روی] صفتی غیر از وجود است. عبد لله بن سعید بر آن است که قدم،
 صفتی معابر با بقا و رحمت، گرم و رطاب صفتی معابر با اراده‌اند گروهی از حنفی‌ها
 تکوین [= آفریدن] را صفتی چهر قدرت دسته‌اند. ولی تحقیق آن است که این
 صفات به همان صفات پیشین بار می‌گردند.

الفصل الثالث

في أفعاله

وفيه مسائل : المسألة الأولى : في إثبات الخسب و القبح العقليين

قال الثالث في أفعاله. الفعل المتصّف بالزائد إما حسن أو قبيح و الحسن أربعة.

أقول : لما فرغ من إثباته تعالى و بيان صفاته، شرع في بيان عدله و أنه تعالى حكيم لا يعمل القبيح و لا يحلّ بالواجب و ما يتعلّق بذلك من المسائل.

و بدأ بقسمة العمل إلى الحسن و القبيح، و بين أنّ الخسب و القبح أمران عقليان، و هذا حكم متفق عليه بين المعتزلة، و أمّا الأشعرية فإنهم ذهبوا إلى أنّ الحسن و القبح إلما يستعادان من الشرع، فكلّ ما أمر الشارع به فهو حسن و كلّ ما نهى عنه فهو قبيح، و لو لا الشرع لم يكن حسن و لا قبح، و لو أمر الله تعالى بما نهى عنه لانتقلب القبيح إلى الحسن. و الأوائل ذهبوا إلى أنّ من الأشياء ما هو حسن و منها ما هو قبيح بالنظر إلى العقل المعلي.

و قد شنع أبو الحسن على الأشعرية بأشياء رديّة، و ما شنع به فهو حق إذ لا تمشي قواعد الإسلام بارتكاب ما ذهب إليه الأشعرية من تجويز القبائح عليه تعالى و تجويز إخلاله بالواجب، و ما أدري كيف يمكنهم الجمع بين المذهبين؟!

و اعلم أنَّ العمل من التصورات انصورية، و قد حذره أبو الحسن بآنه ما حدث عن قادر، مع أنَّ حدَّ القادر بآنه اندي یصح أن یعمل و أن لا یعمل فلم یله الدور؛ علی أنَّ العمل أعم من الصادر عن قادر و غیره.

إذا عرفت هذا فالعمل الحادث إمَّا أن لا یوصف بأمر زائد علی حدوثه و هو مثل حركة الساهي و النائم، و إمَّا أن یوصف و هو قسمان، حسن و قبیح فالحسن ما لا یتعلق بعمله دم و القبیح بخلافه، و الحسن إمَّا أن لا یكون له وصف زائد علی حسنه و هو المباح و یرسم بآنه ما لا مدح فیہ علی العمل و الترك، و إمَّا أن یكون له وصف زائد علی حسنه، إمَّا أن یتحقق المدح بفعله و الذم بتركه و هو الواجب، أو یتحقق المدح بفعله و لا یتعلق بتركه دم و هو المدحوب، أو یتحقق المدح بتركه و لا یتعلق بفعله دم و هو المكروه.

فقد انقسم الحسن إلى الأحكام الأربعة: الواجب و المدحوب و المباح و المكروه، و مع القبیح تنقی الأحكام الحسنة و نسیحة خصه.

فصل سوم

افعال صانع

- ۱ -

اثبات حسن و قبح عقلی

متن: فصل سوم در افعال صانع تعالی است فعلی که متصف به راید [= امری راید بر حدوثش] می‌گردد یا خنس [= خوب] است و یا قبیح [= بد] و حَسَن بر چهار قسم است.

شرح: چون مؤلف (ره) اثبات صانع تعالی و بی‌صفا او قانع شد، به بیان عدل خداوند پرداخت و این که او حکیم بوده قبیح بحام نمی‌دهد و واجب را ترک نمی‌گوید و مسایل دیگری که مربوط به این موضوع است.

مؤلف (ره) این بحث را با تقسیم کردن فعل به حَسَن و قَبیح آغاز نمود و بیان کرد که حُسَن و قُبَح [= خوبی و بدی] دو امر عقلی اند. این حکم مورد اتفاق متکلمان معتزله است. اما اشاعره معتقدند که حَسَن و قَبیح از شرع به دست می آید؛ پس هر چه شارع بدان امر کرد حَسَن و خوب است و هر چه شارع از آن نهی کرد، قبیح و بد است و اگر شرع نبود حَسَن و قَبیح نیز وجود نداشت، و اگر خداوند امر می کرد به آنچه ایک از آن نهی کرده است، آنچه بد بود تبدیل به خوب می شد. حکمای اولیه معتقد بودند که به حکم عقلی عملی برخی را چیزها خوب و برخی بدانند.

[توضیح عقیده اشاعره در باب حَسَن و قَبیح آن است که به عقیده ایشان افعال فی نفسه به خوب اند و نه بد و از این جهت تفاوتی میان هیچ یک از کارهای اختیاری موجود قادر مرید وجود ندارد. تنها چیزی که کاری را خوب یا بد می کند حکم یا عمل خداوند است.

اگر خداوند کاری انجام دهد و یا بکنند را فرمان به انجام کاری دهد، آن کار خوب می گردد، و اگر عملی را ترک کند و یا بکنند را از انجام آن نهی کند، آن کار بد می شود.

بر خلاف عقیده معتزله، که می گفتند (۱) برخی کارها به خودی خود، خوب اند، مانند راست گویی، و برخی کارها به خودی خود بد اند، مانند دروغ گویی (حَسَن و قَبیح ذاتی) و (۲) انسان با نیروی عقل خود می تواند کارهای خوب را از کارهای بد باز شناسد (حَسَن و قَبیح عقلی) و (۳) خداوند کارهای خوب را انجام و کارهای بد را ترک می کند (حکمت خداوند)، یعنی هر چه را خوب است انجام می دهد و هر چه را بد است ترک می گوید؛ اشاعره می گویند (۱) کارها به خودی خود به خوب اند و نه بد (انکار حَسَن و قَبیح ذاتی) و (۲) در نتیجه سخن گفتن از این که آیا عقل می تواند به خوبی و بدی اشیاء پی برد یا نه، بدون موضوع است (انکار حَسَن و قَبیح عقلی) و (۳) نیز سخن گفتن از این که خداوند کارهای خوب را انجام می دهد و کارهای بد را

ترک می‌کند بیری معصمت و به حی آن بید گفت. حکم و فعل خداوند کارها را خوب و یا بد می‌کند هرچه خداوند انجام دهد و یا نه آن امر کند خوب می‌گردد و هرچه را ترک و یا از آن بیهی کند، بد می‌شود. اگر راست بگویند و به راستی فرمان دهد همان خوب است، و اگر دروغ بگویند و به دروغ فرمان دهد همان خوب می‌شود.

در مثال، خوبی و بدی ماسد و جوب و حرمت است، که متبرع بر امر و بیهی خداونداند. هرچه را خداوند به آن فرمان دهد واجب می‌شود و با قطع نظر از فرمان شارع سخن گفتن از واجب بودن برخی کارها ناصواب است همان‌گونه که فرمان خداوند به انجام کاری، آن کار را واجب می‌گرداند، آن را خوب بیری می‌گرداند [

ابوالحسن] در مقام بیان بطلان نظر شاعره [مطالب سست و ظواهر السطاتی را به اشاعره نسبت داده و نادرستی عقیده ایشان را آشکار ساخته است، و آنچه او بر ایشان بسته است، حق است، چرا که آنچه اشاعره گفته‌اند، یعنی روا بودن انجام کارهای قبیح بر خداوند و روا بودن ترک کارهای واجب از سوی خداوند، با قواعد اسلام سازگار نمی‌افتد، می‌باید چگونگی ایشان میان این دو عقیده جمع کرده‌اند

بدان که «فعل» از اموری است که تصور آن بدیهی است ابوالحسن در تعریف آن گفته است: «فعل چیزی است که از قدر سر می‌زند» [این تعریف دوری و ناصواب است، زیرا] هم در تعریف قادر گفته است: «قادر کسی است که ارتکاب فعل و ترک فعل هر دو برای او ممکن است» و در نتیجه گرفتار دور شده است [زیرا در تعریف فعل، قادر را آورده است و در تعریف قدر، فعل را آورده است، و در نتیجه شایستگی فعل بر شایستگی قدر و شایستگی قدر بر شایستگی فعل متوقف شده است،] افزود بر آن که [تعریف او شکر دیگری بپر دارد، و آن، این که] فعل اعم از چیزی است که از قادر و غیر قادر سر می‌زند، [و ابوالحسن گمان کرده که فعل تنها

از قادر سر می زند.]

حال که این را دانستی، [می گوئیم:] معنی که حادث می شود یا به امری زاید بر حدوثش متصف نمی شود، مانند حرکتی که از روی سهر یا هنگام خواب از انسان سر می زند، و یا متصف به امری زاید بر حدوث می شود. و این بر دو قسم است: حسن و قبح.

حسن آن فعلی است که به ارتکاب آن، نکوهشی تعلق نمی گیرد [= فاعل آن را سرزنش نمی کند] و قبیح بر خلاف آن است [= فعلی است که فاعل آن را نکوهش می کند]. فعل حسن [جهد صحت دارد:] با (۱) به گونه ای است که وصفی زاید بر حُسنش ندارد. و آن مباح است که این گونه تعریف می شود فعلی که بر انجام و نیز بر ترک آن ستایش نیست، [= به انجام دهنده آن را ستایش می کند و نه ترک کننده آن را] - و یا به گونه ای است که وصفی زاید بر حُسنش دارد، که در این صورت، با (۲) چنان است که انجام دهنده آن سزاوار ستایش و ترک کننده آن سزاوار نکوهش است. و این همان فعل واجب است و یا (۳) چنان است که انجام دهنده آن سزاوار ستایش است اما به ترک آن نکوهش تعلق نمی گیرد. و این همان فعل مستحب است. و یا (۴) به گونه ای است که ترک کردن آن، ستوده است اما انجام دادن آن نکوهیده نیست، و این همان فعل مکروه است.

بنابراین، فعل حسن به احکام چهارگانه تقسیم می شود: واجب، مستحب، مباح و مکروه و با ضمیمه قبیح [که یک قسم بیشتر نیست] به آنها، مجموع احکام حسن و قبیح پنج تا خواهد شد، [که مشاطره حکام پیچگانه فقهی است].

قال: وهما عقليان، للعلم بحسن الإحسان وقبح الظلم من غير شرع. أقول: استدلال المصنف عليه السلام على أن الحسن والتفح أمران عقليان بوجوه. هذا أولها، و تقريره: أنا أعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء وقبح بعضها من غير نظر إلى شرع، فإن كل

عاقلاً بحزم بحسب الإحسان و بمدح عليه، و نفع الإساءة و الظلم و يذم عليه، و هذا حكم ضروري لا يقبل الشك و ليس مستعاداً من الشرع بحكم البراهمة و الملاحظة به من غير اعتراف منهم بالشرائع.

متن: حسن و قبح عقلی است [یعنی عمل به طور مستقل خوبی و بدی برخی افعال را درک می‌کند]، به دلیل آن که خوب بودنِ احسان [و نیکی به دیگران] و بد بودنِ ستم [به دیگران] بدون [در نظر گرفتن حکم] شرع، معلوم است.

شرح: مؤلف (ره) برای اثبات این که حسن و قبح دو امر عقلی هستند، چند دلیل اقامه کرد که این، بحسب آن‌ها سب و تقریرش چنین است ما بالبداهة و بدون توجه به هیچ شرعی، خوبی برخی از کارها و بدی برخی دیگر از کارها را می‌دانیم هر انسان عاقلی جرم دارد که احسان و نیکی به دیگران خشن و خوب است و شخص نیکوکار را بر این کار مدح می‌کند و بر حزم دارد که بدی کردن و ستم به دیگران قبیح و رشت است و شخص ستم‌کننده را بر این کار نکوهش می‌کند این یک حکم ضروری و بدیهی است و تردیدی در آن راه ندارد، و در عین حال این حکم از شرع به دست نیامده است، زیرا بر همه و ملحدان تا آن که ادیان الهی را نمی‌پذیرند، به این امور حکم می‌کند

[حاصل آن که اگر سخن اشاعره درست بود و حسن و قبح شرعی بود و نه عقلی، می‌بایست حکم به خوبی برخی کارها و بدی برخی دیگر، منحصر در پیروان ادیان باشد، حال آن که چنین نیست.]

قال: ولا تتفانیهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً.

أقول: هذا وجه ثان يدل على أن الحسن والقبح عقليان، و تقريره: أنهما لو ثبتا شرعاً لم يثبتا لا شرعاً ولا عقلاً والتالي باطل إجماعاً فالمقدم مثله.

بیان الشرطية: أما لو لم نعلم حسن بعض الأشياء و قبحها عقلاً لم بحکم بقبح الکذب فجاز وقوعه من الله، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، فإذا أحبرنا في شيء أنه قبيح لم نحزم بقبحه وإذا أحبرنا في شيء أنه حسن لم نجزم بحسنه لتجوز الکذب و لجوزها أن يأمرنا بالقبيح و أن يهانا عن الحسن لا تنفذ حکمته تعالى على هذا التقدير.

متن: و به دلیل آن که اگر حسن و قبح شرعی بود، حُسن و قبح مطلقاً [خواه عقلی و خواه شرعی] منتفی می شد.

شرح: این دلیل دومی است که بر عفی بودن حسن و قبح دلالت دارد و تقریرش چنین است. اگر حسن و قبح از طریق شرع معلوم گردد، هرگز حسن و قبح، نه از طریق شرع و نه از طریق عقل، ثابت نمی شود. نالی این قضیه شرطیه به اجماع [همه عقلاً] باطل است، پس مقدم آن نیز باطل خواهد بود.

توضیح جمله شرطیه [ماد شده] آن است که اگر ما از طریق عقل خوبی برخی چیزها و بدی برخی دیگر را ندانیم، حکم به بدبودن دروغ نخواهیم کرد، [و در واقع نمی توانیم دروغ را بد بشماریم، بلکه دروغ و راست نزد ما یکسان خواهد بود] در نتیجه، صدور دروغ از خداوند - که صاحب قدسش از این پیرویه ها می راست - جایز خواهد بود. بنابراین، هرگاه خداوند [توسط پیامبرش] درباره چیزی به ما خبر دهد که آن بد است، ما جرم به بدی آن نمی کنیم، و برآگر درباره چیزی به ما خبر دهد که آن خوب است، جزم به خوبی آن نمی کنیم، چرا که دروغ را بر خداوند جایز می شماریم و جایز می دانیم که خداوند ما را امر کند که قبیح را انجام دهیم، چرا که در این فرص [= استغای حسن و قبح عفی] حکمت خداوند نیز منتفی خواهد بود. [زیرا حکیم دانستن خداوند مبنی بر آن است که بپذیریم برخی کارها، با قطع نظر از شرع، خوب و برخی کارها بد است] و شاعره بر اصل را انکار دارد و از این رو، حکیم بودن خداوند نزد ایشان معنای محصلی ندارد. آنان نمی توانند بگویند:

خداوند هرکار حسنی را انجام می‌دهد و هرکار قبیحی را ترک می‌گوید. (حکمت)
 بلکه می‌گویند هرکاری خداوند انجام دهد همان خشن می‌شود و هرکاری را ترک
 گوید همان قبیح می‌گردد.^۱

قال : ولجاء التعاكس.

أقول : الذي حطر لنا في تفسير هذا الكلام أنه لو لم يكن الحسن والتصح عقليين لجار
 أن يقع التعاكس في الحسن والقبح، بأن يكون ما شرهه حساً قبيحاً و بالعكس. فكان
 يحور أن يكون هناك أمم عظيمة تعتقد حسن مدح من أساء إليهم و دم من أحسن كما
 حصل لنا اعتقاد عكس ذلك، ولما علم كل عاقل بطلان ذلك حرماناً باستناد هذه الأحكام
 إلى القضايا العقلية لا لأوامر و الواهي الشرعية ولا العادات.

من : و عكس سذب [خوب‌ها و بد‌ها] جایز خواهد بود

توضیح : آنچه در تفسیر این سخن مؤلف به ذهن ما رسید آن است که اگر حسن و
 قبح عقلی نباشد، حایر خواهد بود که حسن و قبح به عکس شود، به این صورت که
 آنچه را می‌پنداریم خوب است، بد شود و به عکس، [آنچه را می‌پنداریم بد است،
 خوب گردد] در نتیجه حایر خواهد بود که متمدن‌های پررنگی وجود داشته باشند که

۱ به نظر می‌رسد دلیل دوم حرجه خمس و به گروهی دیگر، که گمان می‌رود مناسب‌تر باشد، می‌توان
 تقویر کرد، و آن این که بگوییم اگر حسن و قبح عقلی باشد، هرگز ما به بیرون‌های و حکم خداوند
 دست نخواهیم یافت، زیرا به طریق گاهی ما از حکام شرع، پیامبر است و الیای بیرون کسی که
 مدعی بیوت است، از طریق معجزه عبودیت می‌پذیرد از طرفی، کاشفیت معجزه از صادق بودن مدعی
 بیوت، ما نمک به این اصل است که «اعطاه المعجزة بيد المعجزة قبيح» و ادعان به بی قبیح، برد
 منکران حسن و قبح عقلی، خود متوقف بر شرع است پس بدون حسن و قبح عقلی، هرگز پیامبر
 راستین را نخواهیم شناخت و بدون شناخت پیامبر راستین، به حکم خدا دست نخواهیم یافت و بدون
 دست یافتن به حکم خدا، به حسن و قبح شرعی پی نخواهیم برد

ستایش کردن کسی را که به آنان بدی کرده، و نکوهش کردن کسی را که به آن نیکی کرده، خشن و خوب بدانند، به عکس اعتقادی که ما در این موارد داریم. و چون هر عاقلی می‌داند که چنین چیزی باطل است، جزم می‌کنیم که این احکام [= حُسن ستایش احسان و قبح نکوهش بدی به دیگران] مستند به یک دسته قضایای عقلی است، به آن که مستند به امر و نهی‌های شرع و یا عادات مردم باشد.^۱

قال : و يجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور

أقول : لما استدلل على مذهبه من إثبات الحسن و قبح العقليين شرع في الجواب عن شبهة الأشاعرة، و قد احتجوا بوجوه:

الأول : لو كان العلم بفتح بعض الأشياء و محسها ضرورياً لما وقع التفاوت بينه و بين العلم بزياده الكل على الجزء، و التالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله، والشرطية ظاهرة لأن العلوم الضرورية لا تتفاوت

والجواب : المصع من الملازمة، بأن العلوم الضرورية قد تتفاوت لوقوع التفاوت في التصورات، فقوله 'و يجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور' إشارة إلى هذا الجواب.

متن : جایز است در [درجه و صرح] علوم [و تصدیقات] تفاوت حاصل شود به سبب تفاوت در تصورات [ی که مرصوع یا محمول آن علوم را تشکیل می‌دهند].
شرح : مؤلف، پس از اقامه دلیل بر عقیده خود، مبهمی بر عقلی بودن حسن و قبح، شروع کرد به پاسخ دادن از شبهه اشاعره. شاعره برای اثبات عقیده خود چند دلیل

۱- می‌توان این دلیل خواجة طوسی را بدین گونه تفسیر کرد که: اگر حسن و قبح شرعی باشد و نه عقلی، همان‌ما حایر خواهیم دانست که خداوند به حای مر به دست‌گویی، به دروغ‌گویی امر کند، و به جای نهی از دروغ‌گویی از راست‌گویی نهی کند و به همین ترتیب، که در این صورت آنچه تا کنون خوب بوده، بد خواهد شد و آنچه تا کنون بد بود، خوب خواهد شد و این به معنای جایز بودن تبدل ارزش‌های اخلاقی است، که هیچ هائس بدان نمی‌دهد

آورده‌اند.

دلیل محبت ایشان این است که اگر علم به قبح و حسن برخی چیزها بدیهی باشد نباید میان علم به آن‌ها و علم به این که کُلّ راید بر جزء است تفاوتی باشد حال آن که تالی این شرطیه به حکم وجدان باطل است، [ریرا بالوجدان می‌یابیم که راید بودن کُلّ بر جزء، نرد ما بسیار روشن‌تر از خوب بودن مثلاً امانت‌داری و بد بودن خیانت است] پس معدوم آن شرطیه نیز باطل خواهد بود اما درسی خود این شرطیه روشن است، زیرا علوم ضروری و بدیهی تعاونی با هم ندارند.

پاسح آن است که ما این ملارمه [- شرطیه] را نمی‌پذیریم، زیرا علوم بدیهی گاهی به سبب وقوع تفاوت در تصورات، [در وضوح و حفا] متفاوت می‌شوند. [قضایای بدیهی‌ای که موضوع و محمولشان مفهیمی سبط و روشن‌اند، واضح‌تر از قضایایی هستند که موضوع و محمولشان مرکب و مبهم می‌باشند، چرا که تصدیق فرع بر تصور و متوقف بر آن است] عبارت مؤلف که گفت «ممکن است در علوم تفاوت حاصل شود به سبب تفاوت در تصورات» اشاره به همین پاسح است

قال : و ارتکابُ أقلِّ القبیحین مع امکان المخلص.

أقول : هذا يصلح أن يكون جواباً عن شہتين للأشعرية:

إحداهما : قالوا . لو كان الکذب قبیحاً بکان الکذب المفتصي لتحلیص النبی من ید ظالم قبیحاً، و التالی باطل لأنه یحسن تحلیص النبی فالمقدم مثله.

الثانیة : قالوا : لو قل الإنسان لأکذبر عدواً فین حسن منه الصدق بإیماء الوعد لزم حسن الکذب، و إن قبح کان الصدق قبیحاً یحسن الکذب.

والجواب فیهما واحد، و ذلك لأن تحلیص النبی أرحم من الصدق، فیکون ترکة أقبح من الکذب، فیحجب ارتکاب أدنی الفبیحین و هو الکذب لاشتماله علی المصلحة العظيمة الراجعة علی الصدق.

و أيضاً يجب عليه ترك الكذب في حد لأنه إذا كذب في الحد فعل شيئاً فيه جهناً قبيح و هو العرم على الكذب و فعله، و وجهاً واحداً من وجوه الحسن و هو الصدق، و إذا ترك الكذب يكون قد ترك ثمة العرم و الكذب و هما وجهها حسن، و فعل وجهاً واحداً من وجوه القبح و هو الكذب.

و أيضاً قد يمكن التخلص من الكذب في الصورة الأولى بأن يفعل التورية أو يأتي بصورة الإخبار الكذب من غير قصد إليه.

و لأن جهة الحسن هي التخلص و هي غير منفكة عنه و جهة القبح هي الكذب و هي غير منفكة عنه، مما هو حسن لم يقلب قبيحاً و كذا ما هو قبيح لم يقلب حسناً.

متن: و [جایز است] از میان دو فعل قبیح، آن را که قبحش کمتر است، مرتکب شد، علاوه بر آن که خلاصی از انجام قبیح ممکن است، [یعنی می توان تدبیری اندیشید، که شخص در موقع مورد بطور مرتکب هیچ کار قبیحی نشود] شرح: این عبارت می تواند پاسخ به دو شبهه از شبه های اشاعره باشد.

شبهه نخست آن است که آن گفته بد. اگر دروغ [به حکم عقل] قبیح باشد، [هر دروغی قبیح خواهد بود، چون حکم عقل کلی بوده استثنا بردار نیست؛ در نتیجه،] آن دروغی که مقتضی رها ساختن پیامبر و دست ستمگر است نیز قبیح خواهد بود. [مانند آن که پیامبر از دست کسانی که در صدد قتل او هستند گریخته و در خانه کسی پنهان شده باشد، و آنگاه تعقیب کنندگان از صاحب خانه، که از معتمدین است، می پرسند، آیا پیامبر در خانه تو پنهان شده است؟ اگر او دروغ بگوید، جان پیامبر را از خطر رها نیده است، و اگر راست بگوید، او را در معرض هلاکت قرار داده است. اشاعره می گویند: اگر حسن و قبح، عینی باشد، چنین دروغی نیز قبیح خواهد بود،] و تالی باطل است، زیرا [چنین دروغی قبیح نیست، به دلیل آن که این دروغ جان پیامبر را از خطر می رها کند، و] نجات دادن پیامبر کاری حسن و نیکوست،

پس مقدم آن شرطیه نیز ماسد نالی آن [باص] خواهد بود

شبهه دوم اشاعره آن است که گفته اند اگر کسی بگوید «فردا دروغ نخواهم گفت» در صورتی که راست گفتن او با وفا کردن به وعده اش حسن باشد، لازمه اش آن است که دروغ گفتن خوب باشد، [چون در صورتی که وعده اش وفا کرده است که فردا دروغ بگوید] و در صورتی که راست گفتن او با وفا کردن به وعده اش قبیح باشد، راست گفتن قبیح و در نتیجه، دروغ گفتن، حسن خواهد بود.

[توضیح این که در فرصی یاد شده، شخص مثلاً روز شنبه گفته است، روز یکشنبه قطعاً دروغ نخواهم گفت حال می پرسیم آیا او باید به گونه ای عمل کند که این وعده و اخبارش صادق گردد، یا نه؟ اگر صادق بودن سخن روز شنبه حسن باشد، معنایش آن است که برای من شخص دروغ گفتن در روز یکشنبه حسن است، و اگر صادق بودن سخن شنبه برای او قبیح باشد، قبیح بودن صدق ملازم با حسن بودن کذب خواهد بود پس در هر حال، در چنین فرصی باید گفت دروغ حسن است، حال با دروغ روز شنبه و با دروغ روز یکشنبه و این با عقلی دانستن قبیح کذب، به عنوان یک قاعده کلی، ناسازگار است]

پاسخ در دو شبهه یکی است، زیرا رحمة رحمت دادن پیامبر بیشتر از رحمتان صدق است، [و از مطلوبیت بیشتری برخوردار می باشد] در نتیجه، ترک کردن نجات قبیح تر از [ترک کردن صدق، یعنی] دروغ خواهد بود و شخص [در موارد تراحم وظایف که عمل به همه تکالیف برایش مقدور نیست و ناچار است از میان دو کار قبیح، یکی را مرتکب شود،] باید کاری را که قبیح آن کمتر است مرتکب شود، که در این جا همان دروغ است، زیرا این دروغ مصلحت برتری را در بر دارد که بر مصلحت راست گویی می چربد.

و نیز [در عرض دوم] بر شخص مورد نظر واجب است که فردا [نه روز یکشنبه] دروغ بگوید، زیرا اگر در آن روز دروغ بگوید کاری کرده که در آن دو جهت قبیح -

یکی تصمیم بر دروغ و دیگری رنکاب دروغ - و یک جهت حسن - راست گویی [نسبت به وعده‌ای که رور شبیه داده است] - وجود دارد و اگر [روز یک شبیه] دروغ بگوید [دو قبیح، یعنی] باقی ماده تصمیم بر دروغ و نفس دروغ را ترک گفته است. و ترک این دو قبیح، دو جهت حسن است، و از سوی دیگر، یک وجه از وجوه قبیح را مرتکب شده است، و آن دروغ [روز شبیه] است

و نیز در فرض نخست شخص می‌تواند از ارتکاب دروغ خود را بپرهاند، به این صورت که توریه نماید یا جمله‌ای را در شکل اخبار دروغ بیان دارد بی آن که [جدا] قصد اخبار داشته باشد.

همچنین [می‌توان گفت، در فرض نخست، وقتی شخصی به دروغ می‌گوید: پیامبر در خانه من نیست، این سخن و کثاری است که دو عنوان بر آن منطبق می‌گردد، یکی عنوان نجات پیامبر و دیگری عین دروغ] این عمل از آن جهت که نجات پیامبر است، حسن است - بنابراین - محسوس از نجات پیامبر منفک شد - و از آن جهت که دروغ است، قبیح است. بنابراین، قبیح از دروغ جدا نشد پس آنچه حسن است، قبیح نگشته و آنچه قبیح است، حسن نشده است. [در نتیجه اشاعره نمی‌توانند بگویند در بعضی از شرایط دروغ خوب است و راست‌گویی بد است. زیرا سخن ما همواره از آن جهت که دروغ است، بد است؛ هرچند که آن سخن می‌تواند از جهت دیگری، مانند نجات پیامبر، خوب باشد. و در این صورت، اگر حسن فعل بر قبیح آن غالب باشد، وظیفه شخص انجام آن کار است]

قال: والجور باطل.

أقول: هذا جواب عن شبهة أخرى لهم، وهي أنهم قالوا الجبر حق فيستفي الحسن و القبح العقليان، و الملازمة ظاهرة، و بيان صدق المقدم ما يأتي. والجواب: الظن في الصغرى و سيأتي لبحث فيها.

هتقن : و جبر باطل است.

شرح : این، پاسخ شبهه دیگری از شبهه های اشاعره است و آن این که گفته اند: جبر حق است، [یعنی انسان فاعل محترم نیست و آنچه از او سر می زند، به اراده و اختیار او نمی باشد] در نتیجه حسن و قبح عقلی منتهی خواهد بود و ملازمه روشن است [زیرا موضوع حسن و قبح، فعلی و علی محترم است. و کار فاعل مجبور، نه خوب است و نه بد. و از سوی دیگر، اگر حسن و قبح عقلی را بپذیریم باید بگوییم محاربات کافران قبیح است، زبرد در کفر نشدن اختیاری از خود ندارند. و این مستلزم قول به ارتکاب قبیح از سوی خداوند است! زیرا خداوند برحی کافران را در همین دنیا عذاب کرده و به سایرین نیز وعده عذاب در قیامت داده است] و بیان صدفی مقدم [= حق بودن جبر مرد اشاعره] خواهد آمد

پاسخ این شبهه آن است که مقدمه بحسب [= حق بودن جبر] ناصواب است، که بحث درباره آن خواهد آمد

المسألة الثانية في أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب

قال : واستغناؤه و علمه يدلان على انتفاء القبح عن أفعاله تعالى.

أقول : اختلف الناس هنا، فقالت المعتزلة إنه تعالى لا يفعل قبيحاً ولا يخل بالواجب. و نارع الأشعرية في ذلك و أسدو القبايح إليه، تعالى لله من ذلك. والدليل على ما اختاره المعتزلة أن له دعياً إلى فعل الحسن و ليس له صارف عنه، و له صارفاً عن فعل القبيح و ليس له داع إليه، و هو قادر على كل مقدور. و مع وجود القدرة و الداعي يجب الفعل.

و إنما قلنا ذلك لأنه تعالى غني بسبحيل عليه الحاجة و هو عالم بحسن الحسن و قبح القبيح، و من المعلوم بالضرورة أن العالم بتقبيح المعنى عنه لا يصدر عنه و أن العالم بالحسن القادر عليه إذا حلا من جهات المفسدة فإنه يوحده.

و تحریره: أنَّ الفعل بالنظر إلى ذاته ممكن، و واجب بالنظر إلى علته، و كل ممكن معتقر إلى قادر، فإنَّ علته إنما تتم بواسطة القدرة و الداعي فإذا وجد فقد تمَّ السبب و عند تمام السبب يجب وجود الفعل.

و أيضاً لو جاز منه فعل القبیح أو الإخلال بالتواجب لارتفع الوثوق بوعده و وعیده، لإمكان تطرق الكذب علیه، و لجاز منه إظهار المعجزة علی يد الكاذب و ذلك یفضی إلى الشك في صدق الأنبياء و یمنع الاستدلال بمعجزة علیه.

- ۲ -

خدای متعال قبیح انجام نمی دهد و واجب را ترک نمی گوید

متن: بی باری و علم خداوند دلالت می کند بر عدم صدور فعل قبیح از خدای متعال.

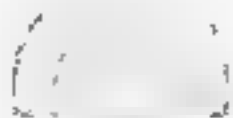
شرح: مردم در اینجا اختلاف دارند. معتزله گفته اند: خدای متعال قبیح انجام نمی دهد و واجب را ترک نمی گوید. اشاعره در این حکم مخالفت کرده، فبائع را به خداوند نسبت داده اند، که صاحب قدسش از آن منزّه است.

دلیل بر رأی مختار معزله آن است که خداوند داعی برای انجام کار حسن دارد بی آن که بار دارنده ای برای او باشد و اگر آن سو، بار دارنده از انجام کار قبیح دارد بی آن که داعی برای آن داشته باشد، و این در حالی است که او قادر بر هر امر مقدور [و ممکن] هست. و با وجود قدرت [بر کاری] و داعی [برای انجام آن] تحقق فعل واجب و ضروری خواهد بود

دلیل این گفته ما آن است که خدای متعال بی نیاز است و بیارمندی بر او محال و مستنعم می باشد و او از خوبی کار خوب و بدی کار بد آگاه است. و به طور بدیهی معلوم است که کسی که بد بودن فعل قبیح را می داند و از آن بی نیاز می باشد، هرگز کار قبیح از او سر نمی رند، و کسی که خوب بودن کار حسن را می داند و می تواند آن را انجام دهد، هرگاه جهت مفسده ای در آن نباشد، آن را پدید می آورد.

تحریر مطلب آن است که فعل با طریقه دانش ممکن است و با نظریه علتش واجب می باشد. و هر ممکن بیارمند به قدری، علت او در صورتی تمام الفاعلیه می شود [و فعل او صادر می گردد] که قدرت و داعی بر آن داشته باشد. پس هرگاه این دو وجود داشت، سبب نام شده است و با تمام بودن سبب تحقق فعل واجب و ضروری خواهد بود

و بهر^۱ اگر صدور فعل قبیح یا ترک فعل واجب از خدای متعال جایز و صحیح باشد، اطمینان به وعده و وعید خداوند را میان می رود، چرا که دروغ در حق او ممکن خواهد بود همچنین صاهر کردن معجزه بر دست مدهی دروغ گوی پیامبری را او جایز خواهد بود، و اس موجب سردید در درستی و راستی پیامبران می گردد و دیگر نمی توان با استناد به معجزه، درستی و راستی آنان را به اثبات رسانید.



المصنف الثالث - هي أنه تعالى قادر على القبيح

قال : مع قدرته عليه لعموم النسبة ولا يثبت في الامتناع اللاحق.
أقول : ذهب العلماء كافة إلى أنه تعالى قادر على القبيح، إلا الطّام والدليل على ذلك أننا قد بينا عموم نسبة قدرته إلى الممكنات و قبيح منها فيكون مدرجاً تحت قدرته. احتج بأن وقوعه منه يدل على الجهل أو الحاجة و هما ممتنعان في حقه تعالى.
والجواب : أن الامتناع هنا بالنظر إلى الحكمة، فهو امتناع لاحق لا يؤثر في الامكان الأصلي، ولهذا عقب المصنف^۲ الاسد لان على مراده بالحواش هي الشهة التي له وإن لم يذكرها صريحاً.

۱- در این قسمت برخی از محدودیت و توجیهی فاسد مکتوب صدور قبیح و ترک واجب از خداوند بازگو شده است که هیچ مستثنائی نمی تواند به در منضم گردد

- ۳ -

خدای متعال قادر بر قبیح است

متن: با آن که قدرتش بر فعل قبیح تعلق می‌گیرد، چون نسبت قدرت او به همه ممکنات برابر است و این [عموم قدرت] با امتناع بعدی [صدور قبیح از خداوند] منافات ندارد

شرح: همه علما بر آن رفته‌اند که خدای متعال قادر بر انجام قبیح است، مگر نظام دلیل بر این مطلب آن است که ما روش ساختیم که نسبت قدرت خدای متعال به همه ممکنات برابر است، [و همه ممکنات را در بر می‌گیرد]. و فعل قبیح برار جمله ممکنات است و در سیحه مدرج تحت قدرت خدای سبحان می‌باشد. [فائل به عدم تعلق قدرت خداوند به قبیح] احتیاج کرده است به این که: صدور قبیح از خدای متعال دلالت بر نادانی یا نپرماندی او می‌کند و این هر دو در حق او محال و مرتفع است

پاسخ این سخن آن است که امتناع صدور قبیح در این جا، با نظر به حکمت خداوند است، و بنابراین امتناع لاحق است و در امکان اصلی صدور قبیح از خداوند، تأثیر نمی‌گذارد، و از این رو، مؤلف ادعا، پس از استدلال بر مدعای خود، عبارتی آورد که پاسخ شبهه‌ای است که در برابر آن مدعا وارد شده است، هر چند آن شبهه را صریحاً بیان نکرد [حاصل آنکه خداوند مثلاً اگر مؤمن را در آتش دوزخ می‌سوزاند نه از آن دوستی که نمی‌تواند چنین کند، بلکه در عین حال که می‌تواند این کار را بکند، چون حکیم است، هرگز بن کار را نخواهد کرد. پس به لحاظ قدرت خداوند، صدور این کار از او ممکن است، و به لحاظ حکمت خداوند صدور این کار از او محال است.]

المسألة الرابعة: في أنه يفعل لغرض

قال: ونفي الغرض يستلزم العيب ولا يلزم عوده إليه.

أقول : اختلف الناس هنا ، فذهبت المعتزلة إلى أنه تعالى يفعل لعرض و لا يفعل شيئاً
لغير فائدة.

و ذهبت الأشاعرة إلى أن أفعاله تعالى يستحيل تعليلها بالأعراض والمعاصد.
والدليل على مذهب المعتزلة: أن كل فعل لا يعمل لعرض فإنه عت و العت قبيح والله
تعالى يستحيل منه فعل القبيح.
احتج المخالف بأن كل فاعل لعرض و قصد فإنه ناقص بداته مستكمل بذلك العرض
والله تعالى يستحيل عليه النقصان.
والجواب : النقص إنما يلزم لو عاد العرض و نفع إليه أماً إذا كان النفع عائداً إلى غيره.
فلا، كما يقول إنه تعالى يخلق العالم لهمهم

۲۰۰

فعل خدای متعال غرض کم هدف دارد

من . معنی بودن عرص [از فعل خداوند] مستترم عت بودن [افعال الهی]
است و لازم است که این عرص به خداوند بازگردد [و معنی باشد که او از فعلش
می برد].

شرح : مردم در این مسئله اختلاف دارند معتزله بر آن اند که خداوند در افعال
خود غایت و غرض دارد، و او هیچ کاری را [بی جهت و] بدون فایده انجام
نمی دهد.

اشاعره بر آن اند که تعلیل کردن افعال بهی به قصد و عرص [و این که بگوییم
خداوند فلان کار را کرد به خاطر این که چنین و چنان شود] محال است.

دلیل بر عقیده معتزله آن است که: هر فعلی که بدون عرض انجام شود، عت
است و فعل عت قبیح است و صدور قبیح از خدای متعال محال است. [بنابراین
صدور فعلی بدون عرص از خدای متعال محال خواهد بود].

مخالفت ایشان [برای اثبات مدعای خویش منی بر امتناع هدف داشتن

خداوند در افعال خود [استدلال کرده اند که: هر فاعلی که به خاطر غرض و قصدی کاری انجام می دهد، در ذات خود ناقص است و با آن غرض کامل می گردد] زیرا غرض داشتن در کار بدین معناست که فعل چیزی را ندارد و می خواهد بدان دست یابد، آنگاه کاری را که وسیله رسیدن بدان امر است، انجام می دهد تا به مطلوب خود برسد و با آن نقص خود را برطرف سازد. [و هرگونه نقصی بر خداوند محال و ممتنع است، [زیرا او کامل مطلق است.]

پاسخ این استدلال آن است که نقص نه در صورتی لازم می آید که غرض و نفع [در افعال الهی] به خود خداوند برگردد، ما اگر بمع به غیر او بازگردد، نقصانی بر خداوند لازم نمی آید، چنان که می گوئیم: خداوند عالم را آفرید، تا از این طریق نفعی به ایشان برسد.

المعصية الخامسة في أنه تعالى يريد الطاعات و يكره المعاصي

قال: و ارادة القبيح قبيحة و كذا ترك الحسن، و للأمر و النهي.
أقول: مذهب المعتزلة أن الله تعالى يريد بطاعات من المؤمنين و الكافر سواء وقعت أولاً، و يكره المعاصي سواء وقعت أولاً

و قالت الأشاعرة: كل ما هو واقع فهو مرد سواء كان طاعة أو معصية.

والدليل على ما ذهب إليه المعتزلة و جهان

الأول: أنه تعالى حكيم لا يعمل القبيح على ما تقدم، فكما أن فعل القبيح قبيح فكما إرادته قبيحة، و كما أن ترك الحسن قبيح فكما إرادته تركه.

الثاني: أنه تعالى أمر بالطاعات و نهى عن المعاصي، و الحكيم إنما يأمر بما يريد و لا بما يكرهه، و ينهى عما يكرهه لا عما يريد، فلو كانت الطاعة من الكافر مكروهة لله تعالى لما أمر بها، و لو كانت المعصية مرادة لله تعالى لما نهى عنها و كان الكافر مطيعاً بكفره و عدم إيمانه لأنه فعل ما أراده الله تعالى منه و هو المعصية و امتنع عما كرهه و ذلك باطل قطعاً.

- ۵ -

خدای متعال طاعات را می‌خواهد و گناهان را اِکراه دارد

متن: اراده‌کار قبیح، قبیح است و بترک اراده‌کار حَسَن، [قبیح می‌باشد] و به خاطر امر [به کار حَسَن] و نهی [از کار قبیح].

شروح: عقیده معتزله آن است که اراده‌خدای متعال به صدور طاعت از مؤمن و کافر تعلق گرفته است [و او می‌خواهد که مؤمنان و کافران همگی نماز بخوانند، روزه بگیرند و دیگر وظایف خود را انجام دهند]، خواه [در واقع] آنان چنین بکنند یا نکنند. و از آن سو، نمی‌خواهد که معاصی از آنان سرزند، خواه [در واقع] معصیت واقع بشود یا واقع نشود.

اشاعره گفته‌اند هرچه [در خارج] تحقق می‌یابد همان متعلق اراده‌خدای متعال است، خواه طاعت باشد و خواه معصیت.

دلیل بر صحت مذهب معتزله دو چیز است:

نخست این که: خدای متعال، بنا بر آنچه گذشت، حکیم است و قبیح انجام نمی‌دهد از آن سو، همان‌گونه که انجام دهن قبیح، قبیح است، اراده‌قبیح [و اینکه کسی بخواهد کار قبیح از دیگری سرزند] بتر قبیح می‌باشد، و همان‌گونه که ترکِ حسن، قبیح است اراده‌ترک حسن [و این که کسی بخواهد دیگری کار خوبی را ترک گوید] بتر قبیح می‌باشد [پس خدای متعال، که هرگز قبیح از او سر نمی‌زند، هرگز نمی‌خواهد که فردی، هرچند کافر باشد، گاهی را مرکب شود با طاعتی را ترک گوید].

دوم آن که: خدای متعال به طاعات [مانند: نماز و روزه] امر، و از معاصی [مانند: دروغ و خبیثت] نهی کرده است و حکیم تنها به چیزی امر می‌کند که آن را می‌خواهد [به متعلق اراده و حراست اوست] و چیزی نهی می‌کند که از آن کراهت دارد و آن را نمی‌خواهد پس اگر طاعت کافر [مثلاً نماز خواندن کافر] نزد

خداوند مکروه بود، خداوند هرگز به آن امر نمی‌کرد، و اگر معصیت کردن کافر متعلق اراده و خواست خداوند بود، هرگز او را از آن بهی نمی‌کرد. و [با توجه به آن که بزرگ‌ترین اطاعت، ایمان آوردن و بزرگ‌ترین معصیت، کفر ورزیدن است،] می‌بایست کافر با کفر ورزیدن و ایمان نیاوردن خویش، خداوند را اطاعت کرده باشد، چرا که او کاری را انجام داده که خطای متعال را و حواسته است، یعنی معصیت؛ و از کاری امتناع ورزیده که خداوند آن را مکروه داشته است؛ و این قطعاً باطل است.

قال : و بعضُ الأفعال مستندةٌ إلینا، والمطلوبية غير لازمة، والعلمُ تابعٌ. أقول : لما مرغ من الاستدلال شرع في إيراد صحيح الخصم وهي ثلاثة: الأولى : قالوا: الله تعالى فاعل لكل موجود فتكون القبائح مستندة إليه بإرادته. والجواب : ما يأتي من كون بعض الأفعال مستندةً إلینا. الثانية - أن الله تعالى لو أراد من الكافر الطاعة، والكافر أراد المعصية، وكان الواقع مراد الكافر لرم أن يكون الله تعالى مغلوباً، إذ من يقع مرادة من المریدین هو الغالب. والجواب : أن هذا غير لازم، لأن الله تعالى إنما يريد الطاعة من العبد على سبيل الاختيار، و هو إنما يتحقق بإرادة المكلف، ولو أراد الله تعالى إيقاع الطاعة من الكافر مطلقاً سواء كانت من اختيار أو إجبار لوقعت. الثالثة : قالوا: كل ما علم الله تعالى وقوعه وجب، و ما علم عدمه امتنع، فإذا علم عدم وقوع الطاعة من الكافر استحال إرادتها منه و لالكان مریداً لما يمتنع وجوده. والجواب : أن العلم تابع لا يؤثر في إمكان الفعل، وقد مر تقرير ذلك

متن: و برخی از کارها به ما مستند است، و معنوب بودی [خداوند در خواسته خویش] لازم نمی‌آید، و علم [خداوند] تابع [معلوم و کاشف از آن] است. شروح: چون مؤلف (ره) استدلال بر مدعی خود را به پایان برد، باطل ساختن

استدلال‌های طرف مقابل را آغاز نمود و آن‌ها نه‌تنها:

دلیل نخست: گفته‌اند خدای متعال فعل [و پدید آورنده] هر موجودی است. بنابراین، کارهای قبیح [که آن‌ها سیز از جمعه موجودات این عالم و در زمره مخلوقات خداوندند] مستند به خداوند بوده با رادۀ او تحقق یافته‌اند.

پاسخ: مطلبی است که خواهد آمد مبنی بر آن که برخی از کارها مستند به ماست، [و فاعل آن‌ها اسباب‌ها هستیم و نباید آن‌ها را به خداوند استناد دهیم و خداوند را فاعل مباشر آن‌ها به شمار آوریم. بنابراین، هرگونه مسؤولیت تحقق این افعال متوجه ماست]

دلیل دوم: اگر خدای متعال از کافر حواسیه باشد که طاعت کند و کافر خواسته باشد که معصیت نماید و آنچه واقع می‌شود همان مراد و خواسته کافر باشد، لازم می‌آید که خدای متعال مغلوب باشد زیرا از میان دو مرید، آن کس که مراد و خواسته او تحقق می‌یابد، غالب است.

پاسخ: مغلوب بودن خداوند لازم نمی‌آید، زیرا خواسته و مراد خدای متعال آن است که سده با اختیار خود اطاعت کند، و این امر با ارادۀ مکلف تحقق می‌یابد و اگر خداوند می‌خواست که از کافر به هر نحو طاعت سربرد، خواه از روی اختیار باشد و خواه از روی اجبار، این امر واقع می‌شد، [اما خداوند چنین چیزی نخواسته است، و چون چنین چیزی نخواسته، عدم صدور طاعت از کافر و صدور معصیت از او، مستلزم مغلوب بودن خداوند در خواسته خود نیست].^۱

۱- بهتر است در این بحث به تفکیک میان ارادۀ تکوینی و تشریعی اشاره شود و بر اساس آن بحث مطرح شود. وقتی سخن از اراده و خواست خداوند مطرح می‌شود، گاهی مقصود ارادۀ تکوینی است، و گاهی ارادۀ تشریعی مورد نظر می‌باشد. هرچه در محکم هستی تحقق می‌یابد به خواست و ارادۀ تکوینی خداوند است، بدین معنا که آن پدیده نهایتاً معبر خداوند بوده، هستی‌اش را از خداوند وام گرفته است، و اگر خداوند نمی‌خواست آن موجود تحقق یابد، آن موجود تحقق نمی‌یافت. همه افعال صادر

دلیل سوم: گفته‌اند: هرچه خداوند علم به وقوع آن دارد، وقوعش واجب می‌باشد، و هرچه علم به عدم وقوع آن دارد، وقوعش ممتنع می‌باشد. پس هرگاه خداوند علم به عدم وقوع طاعت ارکاء داشته باشد [و بداند که زید ایمان نخواهد آورد] محال است که از او طاعت بخوهد، وگرنه چیزی را خواسته که وجود آن ممتنع می‌باشد.

پاسخ آن است که عدم تابع است و تأثیری در امکان فعل ندارد، و نفی این مطلب گذشت.^۱

→ شده از انسان‌ها، به این معنا، متعلق اراده و خواست خداوند است. یعنی خداوند که انسان را آفریده و به او قدرت بر بیان و فکر، راست‌گویی و دروغ‌گویی، هر دو را داده است، و از آن سوء به او اختیار و اراده آزاد داده است تا هرچه را اراده می‌کند، انجام دهد، هر فعلی که از انسان سرزند، با حول و قوه الهی بوده است و به سانی خداوند خواسته است که آن عمل صورت پذیرد و اگر نمی‌خواست، پیروی انسان آن فعل را از آن فرد سلب می‌کرد.

در کنار اراده تکوینی، اراده تشریفی خداوند است که مستغرق و امر و نهی می‌گردد و وقتی می‌گوییم خداوند اراده کرده است که همه ایمان آورند، مقصود آن است که از انسان‌ها خواسته است که با اراده و اختیار خود ایمان آورند، که البته می‌توانند بپذیرند و می‌توانند بپذیرند و همین قدرت را خداوند به آنان درائی دانسته است. در این جا اگر کسی ایستاد بپای خود معصوب بودی خداوند لازم نمی‌آید، زیرا همان کفر و رفسد، هر چند بر خلاف اراده تشریفی و بر خلاف قانون و امر خداوند است، اما بر طس اراده تکوینی خداوند است. آری، اگر کاری بدون ادب تکوینی خداوند صورت پذیرد، معلومیت خدا لازم نمی‌آید، و چنین چیزی محال است، زیرا معنایش آن است که چیزی در عالم امکان تحقق یابد، که سلسله علل آن به خداوند منتهی نشود.

۱. در این جا می‌توان گفت آنچه لازم است تعدی میان علم خداوند و اراده تکوینی است. یعنی هرچه را خداوند می‌داند که تحقق می‌یابد، خواست تکوینی او نیز به تحقق آن تعلق می‌گیرد، که البته تعلق خواست خداوند به تحقق آن تقدم رتبی بر تعلق علم خداوند به تحقق آن دارد زیرا چون خداوند خواسته است که آن پدیده تحقق یابد، تحقق می‌یابد، و چون تحقق می‌یابد، خداوند از پیش می‌داند که تحقق می‌یابد.

اما در ارتباط با اراده تشریفی چنین تطبیقی بروز ندارد چه بسا چیزی تحقق یابد و خداوند بر بداند که تحقق نمی‌یابد، و در عین حال نخواهد (یا خواست تشریفی، یعنی امر کند) که تحقق یابد.

المسألة السادسة : في أنّ فاعلون

قال : والضرورة قاضية باستند أفعالنا إلينا.

أقول : اختلف العقلاء هنا فالذي ذهب إليه المعتزلة أنّ العبد فاعل لأفعال نفسه و
اختلفوا:

فقال أبو الحسين: إنّ العلم بذلك ضروري، و هو الحق الذي ذهب إليه المصنف عليه السلام، و
قال آخرون: إنه استدلال.

و أمّا جهنم بن صفوان فإنه قال: إنّ الله تعالى هو الموحد لأفعال العباد، وإضافتها إليهم
على سبيل المحار، فإذا قيل فلان صنيّ وصام كان بمنزلة قولنا: طال و سمن.

وقال صرار بن عمرو والجّار و حمص انورد و أبو الحسن الأشعري: إنّ الله تعالى
هو المحدث لها والعبد مكتسب، و لم يجعل لقدرة العبد أثراً في الفعل، بل القدرة و
المقدور واقعان بقدرته الله تعالى، و هذا الاقتران هو الكسب.

و فسر القاصي الكسب بأن دبت الفعل و فعه بقدرته الله تعالى و كونه طاعة و معصية
صفتان واقعتان بقدرته العبد.

و قال أبو إسحاق الاسعرايني من الأشاعرة: إنّ الفعل واقع بمجموع القدرتين.
والمصنف التحا إلى الصرورة هاهنا، بأن يعلم بالصرورة الفرق بين حركة الحيوان
اختياراً و بين حركة الحجر الهابط، و منشأ الفرق هو اقتران القدرة في أحد الفعلين به و
عدمه في الآخر.

- ٦ -

ما فاعل هستيم

متن : ضرورت حکم می کند به این که فعل ما مستند به ما هستند

توضیح : عقلاً در این مسأله اختلاف کرده اند معتزله بر آن اند که بنده فاعل اعمال
خودش است، در عین حال میاب بشأن چند نظر وجود دارد، ابو الحسن گفته است:
علم به این که بنده فاعل کارهای خودش است، ضروری و بدیهی است. و همین

صحیح و رأی مختار مؤلف (ره) است. اما دیگران گفته‌اند: علم به این مطلب محتاج استدلال است [و از علوم نظری می‌باشد، نه بدیهی].

اما جهنم بن صفوان گفته است: خدای متعال پدید آورنده کارهای بندگان است، و اضافه و اسناد افعال به آنان اسناد مجازی است. پس هرگاه گفته می‌شود، فلانی نماز خواند و روزه گرفت، به منزله آن است که بگوییم، قد کشید و فریه شد.

ضرار بن عمر، نجار، حمصی فرد و ابرو لحسن اشعری گفته‌اند: خدای متعال، پدید آورنده افعال و بنده، کسب کننده آن است. ایشان برای قدرت بنده در پیدایش فعل هیچ تأثیری قائل نشده‌اند، بلکه گفته‌اند: قدرت [بر مثلاً آب خوردن] و مقدور [که همان آب خوردن است] هر دو به قدرت خداوند ایجاد می‌شوند، و این افتران [و همزمان پدید آمدن قدرت بر آب خوردن و خود آب خوردن] همان کسب است [حاصل آن که به عقیده اشعری، ایشان وقتی کاری اسهام می‌دهد، همزمان با انجام آن کار، قدرت بر انجام همان کار در او پدید می‌آید، و این تفاوت میان قدرت و فعل، کسب خوانده می‌شود، و این در حالی است که قدرت انسان هیچ نقشی در تحقق آن فعل ندارد و تنها عادت خدا بر آن جاری شده است که هنگام تحقق فعل از فرد، قدرت بر آن فعل را نیز در او پدید آورد. این مانند آن است که می‌گویند: خداوند است که، آب روی آتش را گرم می‌کند، نه آتش، لکن حادث خدا بر آن جاری شده است که همواره وقتی آب را گرم می‌کند که بر آن آتشی روشن باشد، بی آن که تأثیر و تأثیری میان آن دو وجود داشته باشد].

فاضلی در تفسیر کسب گفته است: ذات فعل به قدرت الهی واقع می‌شود، و اما این که آن فعل، طاعت باشد یا معصیت، به وسیله قدرت بنده تعیین می‌شود. [یعنی اصل وجود فعل از خدا و صفت و تعیین آن از بنده است. آنچه از خداوند صدور می‌یابد بی‌رنگ و بی‌شکل است و این بنده است که به آن رنگ و شکل می‌دهد.]

ابواسحاق اسفراہی از اشاعره گفته است فعل با مجموع هردو قدرت [= قدرت خدا و قدرت بنده] تحقق می یابد.

مؤلف (ره) در این جا به ضرورت و بدعت پناه برده است. ما بالضروره می فهمیم که میان حرکت اجتنابی حیوان و حرکت سگی که سقوط می کند، تفاوت است و مشأ تفاوت آن است که فعل در یکی با قدرت برآم و همراه است و در دیگری نیست.

قال: والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب.

أقول لما فرغ من تقرير المذهب شرع في الحواب عن شبه الخصم. و تقرير الشبهة الأولى: أن صدور العمل من المكلف إما أن يمارن تحويز لا صدوره أو امتناع لا صدوره، والثاني يستلزم الجبر، والاول إما أن يترجح منه الصدور على لا صدور لمرجح أو لا لمرجح، والثاني يلزم منه الترجيح لأحد طرفي الممكن من غير مرجح و هو محال، و الأول يستلزم التسلسل أو الانتهاء إلى ما يجب معه الترجيح و هو ينافي التقدير و يستلزم الجبر.

والجواب: أن العمل بالنظر إلى قدرة بعد ممكن و واجب بالنظر إلى داعيه و ذلك لا يستلزم الجبر، فإن كل قادر فأنه يجب عه الأثر عند وجود الداعي كما في حق الواجب تعالى فإن هذا الدليل قائم في همه تعالى و وجه المحض ما ذكرناه، على أن هذا غير مسموع من أكثرهم حيث يجوز من القادر ترجيح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح و نه أجابوا عن الشبهة التي أوردها لفلاسفة عليهم، فما أدري لم كان الحواب مسموعاً هناك و لم يكن مسموعاً هاهنا؟

هتق: واجب شدن فعل [عاعن قدر] به خاطر وجود داعی منافاتی با قادر بودن او ندارد، مانند واجب تعالی [که با آن که قدر است، با وجود داعی بر فعل، صدور آن فعل از او ضروری می گردد].

شرح: چون مؤلف تقریر عقیده خود را به پایان برد، پاسخ گفتن از شبهه‌های خصم را آغاز نمود.

تقریر شبهه نخست آن است که: صدور فعل از مکلف یا مقارن است با تجویز عدم صدور آن و یا مقارن است با امتناع عدم صدور آن. [یعنی وقتی مکلف راه می‌رود، در همان حال که راه رفتن از او صادر می‌شود، یا امکان دارد که این حرکت از او سر بزد و یا امکان ندارد از او سر نبرد.] فرض دوم [= امتناع عدم صدور] مستلزم جبر است. [ریا به معنای آن است که شخص چاره‌ای جز راه رفتن ندارد و محال است که راه نرود] بنا بر فرض نخست، یا صدور آن فعل بر عدم صدور آن به خاطر وجود مرجحی، [که همان داعی بر فعل است] رجحان یافته است، و یا بدون دخالت مرجح رجحان یافته است. سایر شق دوم لازم می‌آید که یکی از دو طرف ممکن بدون مرجح رجحان یافته باشد، که امری محال است. و سایر شق نخست، [که مرجحی را در کار می‌آورد] با تسلسل لازم می‌آید [که هر داعی، مسبب به داعی دیگر باشد] و یا منتهی شدن به چیزی که ترجیح با آن واجب و ضروری می‌شود، لازم می‌آید. و منتهی شدن به چنین چیزی با قادر بودن مافات دارد و مستلزم جبر است. [ریا به معنای آن خواهد بود که با تحقق آن مرجح، شخص چاره‌ای جز انجام آن فعل ندارد، ریا مرجحی است که ب بودن آن، فعل ضرورتاً رجحان می‌یابد.]

پاسخ آن است که: فعل با نظر به قدرت بنده ممکن است و با نظر به داعی او واجب می‌باشد و این مستلزم جبر نیست، زیرا هر قادری را در نظر بگیریم هنگام وجود داعی، صدور فعل از او واجب می‌باشد، همان‌گونه که در حق واجب تعالی چنین است. این دلیل در مورد خدای متعال نیز جاری می‌شود و رهایی از آن به همان صورت خواهد بود که گفتیم. علاوه بر آن که این استدلال از بیشتر کسانی که بدان تمسک جسته‌اند، پذیرفته نیست، زیرا آن ترجیح دادن یکی از دو مقدور بر

دیگری را بی آن که مرجحی برای آن باشد، در حق فاعل قادر جایز دانسته و با همین سخن از اشکالی که فلاسفه بر ایشان وارد ساخته‌اند، پاسخ گفته‌اند.^۱ به راستی نمی‌دانم چرا پاسخ ایشان [مسی بر جواز ترجیح بدون مرجح] در آنجا از سوی ایشان پذیرفته است و در اینجا پذیرفته نیست

قال : والایجاد لا يستلزم العلم إلا مع اقتران القصد فيكفي الإجمال.

أقول : هذا الجواب عن شبهة أخرى لهم، و تقريرها : أن العبد لو كان موجوداً لأفعال نفسه لكان عالماً بها، والتالي باطل فالمقدم مثله، و الشرطية ظاهرة، و بيان بطلان التالي أن حال الحركة بعمل حركات جرئية لا عقلها وإنما يقصد الحركة إلى المنتهى وإن لم يقصد جزئيات تلك الحركة.

والجواب : أن الإيجاد لا يستلزم العلم، فإن العاقل قد يصدر عنه الفعل بمجرد الطبع كالإحراق الصادر عن النار من غير علم، فلا يلزم من ثبوت العلم بغير الإيجاد، نعم الإيجاد مع القصد يستلزم العلم لكن العلم الإجمالي كاف فيه وهو حاصل في الحركات الجرئية بين المبدأ و المنتهى.

متن : پدید آوردن یک شیء مستلزم علم به آن نیست، مگر در صورتی که پیدایش آن همواره با قصد باشد، [یعنی ماعل و علت، فاعل بالقصد باشد، مانند انسان] که در این صورت علم اجمالی به فعل کفایت می‌کند

شروح : این عبارت پاسخ شبهه دیگری از شاعره است، بدین تقریر: بنده اگر پدید آورنده کارهای خویش باشد، بدان‌ها عدم خواهد بود. ثانی باطل است [= بنده عالم به افعال خود نیست]، پس مقدم بیه باطل می‌باشد، [= بنده پدید آورنده

۱- اشکال فلاسفه، امتناع حدوث زمانی عالم بوده است، که شاعره در جواب آن قائل به جواز ترجیح بدون مرجح شده‌اند (در ک کشف المراد، مقصد دوم، فصل ششم، مسأله ششم)

کارهای خود نمی باشد. [صحت این شرطیه روشن است و بیان بطلان ثانی آن است که وقتی حرکتی از ما سر می رند، [مثلاً از خانه به دانشگاه می آییم]، حرکت های جزئی ای را انجام می دهیم که آن ها را تصور نکرده ایم، بلکه فقط قصد کرده ایم که [از خانه] به مقصد [= دانشگاه] برویم، اما جریات آن حرکت را دیگر قصد نکرده ایم.

پاسخ آن است که ایجاد مستلزم عزم نیست، گاهی فعل به مجرد طبع [و به مقتضای طبیعت شیء] از فاعل سر می رند، مانند سوزاندن که از آتش سر می زند بدون آن که بدان علم داشته باشد. پس ر می عزم به فعل، نفی موجد بودن آن لازم نمی آید، آری اگر ایجاد یک فعل با قصد نوام باشد [و فاعل، فاعل بالقصد بوده باشد] این ایجاد مستلزم علم به فعل است؛ لکن علم اجمالی در آن کفایت می کند و این علم اجمالی در حرکات حریمی میانی مبداء و منتهای وجود دارد.

قال: و مع الاجتماع يقع مراده تعالى.

أقول: هذا جواب عن شبهة أخرى لهم، و تقريرها: أن العبد لو كان قادراً على الفعل لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد، والتالي باطل فالمقدم مثله. بيان الشرطية: أنه تعالى قادر على كل مقدور، فلو كان العبد قادراً على شيء لاحتتمت قدرته و قدرة الله تعالى عليه.

و أما بطلان التالي فلا لأنه لو أراد الله تعالى إيجاداً و أراد العبد إعدامه فإن وقع المرادان أو عدا لزم اجتماع التقيضين، و إن وقع مراد أحد هما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح.

والجواب أن نقول. يقع مراده تعالى لأن قدرته أقوى من قدرة العبد و هذا هو المرجح، و هذا الدليل أحده بعض الأشارة من الدليل الذي استدل به المتكلمون على الوحدانية، و هناك يمشي لتساوي قدرتي الإلهين المبروهين، أمّا هما فلا.

هتقن: و در صورت اجتماع [قدرت خدا و قدرت بنده، به گونه‌ای که یکی بخواهد فعلی تحقق یابد و دیگری نخواهد تحقق نماید]، مراد و خداوند واقع می‌شود.

شوخ: این عبارت پاسخ شبهه‌ای دیگر از اشاعره است. تقریر شبهه آن است که اگر بنده قادر بر فعل باشد، اجتماع دو قدر بر یک مقدور لازم می‌آید، [به این صورت که یک فعل واحد، تحت تأثیر قدرت دو فاعل باشد]، و چون تالی باطل است، مقدم نیز باطل خواهد بود [یعنی چون یک فعل نمی‌توان تحت تأثیر قدرت دو فاعل باشد، یکی بنده و دیگری خدا، پس بنده قادر بر فعل نخواهد بود و فعل تنها تأثیر قدرت خداوند تحقق می‌یابد].

بیان شرطیه آن است که خداوند بر هر مقدوری [= هر پدیده ممکنه] قادر است، [و قدرت او همه پدیده‌ها از جمله افعال صادر از اسباب را شامل می‌گردد]. پس اگر بنده قادر بر چیزی [مثلاً الف] باشد، قدرت او و خداوند بر آن فعل جمع می‌شود، [و هر دو به آن فعل تعلق می‌گیرند].

و اما بطلان تالی از آن روست که اگر خداوند بخواهد الف را ایجاد و بنده بخواهد آن را معدوم کند، در صورتی که هر دو مراد واقع شود یا هیچ یک واقع نشود اجتماع نقیضین لازم می‌آید. [برای معاینه این است که الف هم موجود گردد و هم معدوم]. و اگر تنها مراد یکی از این دو تحقق یابد، ترجیح بدون مرجع لازم می‌آید، [برای الف به طور یکسان معلق قدرت خدا و قدرت بنده است].

پاسخ این شبهه آن است که [در این فرض] مراد خداوند متعال تحقق می‌یابد، زیرا قدرت او قوی‌تر از قدرت بنده است، و همین قوی‌تر بودن، مرجح [تقدیم قدرت خدا بر قدرت بنده] است. این دلیل را اشاعره از دلیلی که متکلمان بر وحدانیت خداوند اقامه کرده‌اند، وام گرفته‌اند. [در آن دلیل متکلمان می‌گویند اگر دو خدا وجود می‌داشت در صورتی که یکی بخواهد ب را ایجاد و دیگری بخواهد

آن را معدوم نماید، چه خواهد شد؟ اگر مراد هردو تحقق باشد یا مراد هیچ یک تحقق نیابد، اجتماع تقیصین لازم می آید، و اگر تنها مراد یکی تحقق باشد، ترجیح بدون مرجح خواهد بود. [این دلیل در آن جا نام است، چون قدرت دو خدای مفروض، برابر است، اما در این جا نام نیست،] چون قدرت خدا با قدرت بنده برابر نیست. [

قال : والحدوث اعتباری.

أقول : هذا جواب عن شبهة أخرى ذكرها قدماء الأشاعرة، وهي : أن الفاعل يجب أن يخالف فعله في الجهة التي بها يتعلق فعله، و هو المحدث، ونحن محدثون فلا يجوز أن نفعل الحدث.

و تقرير الجواب : أن الفاعل لا يؤثر المحدث، لأنه أمر اعتباري ليس بهزائد على الذات و إلا لم التسلسل وإنما يؤثر في الماهية وهي معايرة له.

متن : و حدوث اعتباری [اعتزازی] است، [که منشأ انتزاع دارد اما مابازاء ندارد، هماسد امکان.]

شرح : این عبارت پاسخ شبهه دیگری است که متقدمین از اشاعره آن را ذکر کرده اند، بدین تقریر: فاعل باید در آن جهت که فعلش به آن تعلق می گیرد با فعل خود مخالف باشد، و آن جهت همان حدوث است و ما حادث هستیم و از این رو جایز و ممکن نیست که حدوث را پدید آوریم، [و هکت حدوث باشیم]

تقریر پاسخ آن است که فاعل در حدوث مؤثر نیست، [به این صورت که حدوث را به عنوان یکی حقیقت خارجی پدید آورد]، زیرا حدوث یک امر اعتباری بوده زاید بر ذات [حادث] نمی باشد، چر که اگر چنین می بود تسلسل لازم می آمد. فاعل تنها در ماهیت شیء تأثیر می گذارد و ماهیت شیء متأثر غیر از ماهیت فاعل است.

[توضیح اینکه: اگر فاعل ب، فعل ا ب را پدید آورد، الف که دارای ماهیت خاصی است، حادث نیز می‌باشد، اما این حدوث یک حقیقت صنی خارجی که دارای مابازاء مستقلى، جدا از ا ب باشد، نیست. سکه وصفی انتزاعی و اعتباری است، که عقل، با ملاحظه این که ا ب قبلاً بوده و بعداً پدید آمده، آن را از الف انتزاع و الف را به آن متصف می‌نماید. دلیل این که حدوث مابازاء مستقلى ندارد آن است که اگر دارای چنین مابازایی بود، تسلسل لازم می‌آمد در مثال یاد شده، اگر حدوث الف واقعیته حدّا از الف باشد به د ح، آن واقعیت (ج) نیز به بویه خود امری حادث خواهد بود و حدوث ح باید واقعیتی دیگر به د باشد که خود نیز حادث است و در اینجا حدوث دیگری (ه) پدید می‌آید که بار مستلزم حدوث دیگری خواهد بود و به همین ترتیب^۱ پس فاعل الف، تنها ماهیت الف را پدید می‌آورد و در آن مؤثر است و از این جهت میان فاعل و فعل تغایر وجود دارد.]

قال : و امتناع الجسم لغيره .

أقول : هذا جواب عن شبهة أخرى لهم، وهي أننا لو كنا فاعلين في الأحداث لصح منا إحداث الجسم، لو حود العلة المصححة للتمتع وهي لحدوث.
والجواب : أن الجسم ممتنع صدوره عما لا أجل لحدوث حتى يلزم تعميم الامتناع بل إنما امتنع صدوره عما لأننا أجسام والجسم لا يؤثر في الجسم على ما مرّ

متن : ممتنع بودن صدور جسم [از ما] به خاطر امر دیگری غیر از حدوث آن است.

شرح : این عبارت پاسخ شبهه دیگر از شاعره است، بدین تقریر: اگر ما در

۱- این در واقع استناد به همان قاعده معروف شیخ نراقی است که: «كل ما يلزم من تحققه تكرره فهو اعتباري» هرچه از تحقق و اصالب آن، تکرارش لازم می‌آید، امری اعتباری و غیر اصیل می‌باشد.»

[پیدایش] پدیده‌ها فاعلیت داشتیم باید پیدایش جسم از ما امری صحیح و ممکن می‌بود، [یعنی باید می‌توانستیم جسمی را بیافرینیم]؛ زیرا علت صحیح سازنده تعلق قدرت ما [به پدید آوردن جسم]، که همان حدوث است، وجود دارد. [توضیح این که: اگر ما فاعلی کاری به نام انب باشیم، علت صحت تعلق قدرت ما به آن کار، حادث بودن آن است، و این علت در مورد جسم نیز وجود دارد، پس قدرت ما باید به پدید آوردن جسم نیز تعلق بگیرد. حال آن که ما هرگز نمی‌توانیم جسمی را بیافرینیم]

پاسخ: صدور جسم از ما معتنع است ما نه به سبب حادث بودن آن تا مستلزم تعمیم این امتناع به هر امر حادثی باشد، بلکه علت معتنع بودن صدور جسم از ما [و این که ما نمی‌توانیم جسمی را به وجود آوریم] آن است که ما خود جسم هستیم، و چنان که [در مقصد اول فصل سوم، مسأله نوزدهم] گذشت، جسم هرگز جسمی دیگر را پدید نمی‌آورد. [لذا تأثیر جسم متوقف بر محاذات و پرفراری وضع خاص است، و جسم نمی‌تواند یا چیزی که هنوز تحقق نیافته وضع خاصی برقرار کند تا در آن اثر بگذارد.]

قال : و تعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر الإحاطة.

أقول : هذا جواب عن شبهة أخرى ذكرها قدمائهم، وهي: أنا لو كنا فاعلين لصح منا أن نفعل مثل ما فعلناه أولاً من كل جهة، لوجود القدرة والعلم، والثاني باطل فالمقدم مثله.

و بين بطلان الثاني: أنا لا نقدر على أن نكتب في الزمان الثاني مثل ما كتبناه في الزمان الأول من كل وجه بل لابد من تفاوت بينهما في وضع الحروف و مقاديرها. و تقرير الجواب : أن بعض الأعمال تصدر عما في الزمان الثاني مثل ما صدرت في الزمان الأول مثل كثير من الحركات و الأفعال و بعضها يتعذر علينا فيه ذلك لا لأنه

ممتنع ولكن لعدم الإحاطة الكلية بما فعده أولاً فإنّ مقادير الحروف إذا لم يفسطها لم
يصدر عنا مثلها إلا على سبيل الاتفاق

مثنی: متعذر بودنِ مماثلت در برخی کارها [= این که نمی‌توانیم کاری از همه
جهت مماثل با کار نخستین خود تکرار کنیم]، به سبب آن است که احاطه [کامل به
همه خصوصیت‌های فعلِ نخستین] متعذر است.

تشریح: این عبارت پاسخ شبهه دیگری را شاعره است که متقدمین آنان ذکر
کرده‌اند، بدین تقریر: اگر ما فاعل افعال خود بودیم، باید روا باشد که کارِ سابق خود
را با همه خصوصیات تکرار کنیم، چون هم قدرت [بر آن] داریم و هم علم [به آن]
اما تالی باطل است، پس مقدم بر باطل حرامد بود

همان بطلان تالی آن است که ما نمی‌توانیم در زمان بعدی نوشته‌ای از همه جهت
شبهه نوشته سابق خود، بر صفحه کاعده بنویسیم، و ناچار آنچه در زمان دوم
می‌نویسیم تفاوت‌هایی در شکل و اندازه حروف، یا نوشته‌های پیشین ما خواهد
دانست.

تقریر پاسخ آن است که برخی افعال را ما می‌توانیم به همان صورت قبلی تکرار
کنیم، مانند بسیاری از حرکات‌ها و کارها، [مثلاً اگر دست خود را از نقطه الف به نقطه
ب حرکت دهیم، می‌توانیم دوباره به همان صورت این حرکت را تکرار کنیم]، و
بعضی از کارها نمی‌توانیم به همان صورت سابق تکرار کنیم، اما نه به سبب ممتنع
بودنِ تکرار آن، بلکه به خاطر آن که احاطه کامل به همه ویژگی‌های کارِ نخستین
خود نداریم. وقتی اندازه حروف [نوشته سابق خود را] خوب ندانیم، نمی‌توانیم
شبهه آن را دوباره بنویسیم، مگر به نحو اتفاقی.

قال: ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا و فعله تعالى

أقول : هذا جواب عن شبهة أخرى لهم، قدوا لو كان العبد فاعلاً للإيمان لكان بعض أفعال العبد حيراً من فعله تعالى، لأن الإيمان خير من القردة و الخنازير، و التالي باطل بالاجتماع فالمقدم مثله.

والجواب : أن نسبة الخبرية هامة مستفية، لأنكم إن عيتم بأن الإيمان خير أنه أنفع فليس كذلك لأن الإيمان إنما هو فعل شاق مصر على البدن ليس فيه خير عاجل، و إن عيتم به أنه خير لما فيه من استحقاق الممدح و الثواب به بخلاف القردة و الخنازير فحيث لا يكون الإيمان خيراً بنفسه و إنما الخير هو ما يؤدي إليه الإيمان من فعل الله تعالى بالعبد و هو الممدح و الثواب و حيث لا يكون الممدح و الثواب خيراً و أنفع للعبد من القردة و الخنازير لكن ذلك من فعله تعالى.

و اهدم : أن هذه الشبهة ركيكة جداً، و إنما أوردها المصنف هنا لأن بعض الثوبه أورد هذه الشبهة على ضرارين عمرو فأدعى لها و التزم بالجبر لأجلها.

هتقن : و سست بهتر بودن میان فعل ما و فعل خداوند نیست؛ [= این گونه نیست که برخی از افعال بنده بهتر از برخی از کارهای خداوند باشد]
شوح : این عبارت پاسخ شبهه دیگری را شاعره است. گفته اند: اگر بنده فعلی ایمان باشد، [یعنی ایمان فعلی باشد که در خود او سر زده است] برخی از کارهای بنده بهتر از کار خداوند خواهد بود، زیرا ایمان [که فعلی بنده است]، بهتر از میمون ها و خوک ها [که فعل خداست]، می باشد و چون نالی باطل است، مقدم نیز باطل خواهد بود.

پاسخ آن است که: نسبت «بهتر بودن» در این جا منطقی است، [و نمی توان این فعلی بنده را بهتر از آن فعل خداوند به شمار آورد.] زیرا اگر مقصود شما از «بهتر بودن ایمان» آن است که ایمان، سودمندتر است، ایمان را نمی تواند سودمندتر به شمار آورد، چرا که ایمان کاری دشوار و زینبار بری بدن است که در آن خیر نقدی وجود

ندارد. و اگر مقصود شما آن است که ایمان بهتر است چون در آن استحقاق ستایش و پاداش در برابر آن وجود دارد، برخلاف میمون‌ها و حوک‌ها، در پاسخ می‌گوییم: در این صورت، ایمان به خودی خود حیر نیست، بلکه در واقع آن چیزی خیر است که ایمان بدان می‌انجامد، که همان کاری است که خدا با بنده مؤمن می‌کند، یعنی ستایش و پاداش. بنابراین در واقع این ستایش و پاداش خداوند است که بهتر و برای بنده سودمندتر از میمون‌ها و حوک‌ها می‌شده، اما این [ستایش و پاداش] از جمله اعمال خداوند است. [پس در واقع برخی رکارهای خداوند است که بهتر از برخی دیگر از کارهای اوست، نه آن که برخی رکارهای بنده بهتر از برخی از کارهای خداوند باشد]

بدان این شبهه جداً شبهه‌ای بی‌پایه و سست است، و مؤلف (ره) تنها بدین سبب آن را در اینجا آورد که برخی از دوگانه پرستان آن را بر صراحتین عمرو وارد ساختند و او آن را بدرفت و نه سبب آن به حیر ملهم شد.

قال : والشكرُ على مقدمات الإيمان.

أقول : هذا جواب عن شبهة أخرى لهم، فلو كان العبد فاعلاً للإيمان لما وجب علينا شكر الله تعالى عليه، و التالى باطل بالإجماع، فالمقدم مثله، والشرطية ظاهرة، فإنه لا يحسن منا شكر غيرنا على فعلنا.

والجواب : أن الشكر ليس على فعل الإيمان بل على مقدماته من تعريضا إياه و تمكيننا منه و حصول أسبابه والإعداد على شرائطه.

متن: سپاس از خداوند [از سوی کسی که ایمان آورده است]، بر مقدمات ایمان است [نه بر نفس ایمان].

شرح: این عبارت پاسخ شبهه دیگری را شاعره است. گفته‌اند اگر بنده فاعل

ایمان باشد، دیگر بر ما واجب نخواهد بود که خداوند را بر ایمان آوردن خویش
سپاس گوئیم و نالی به اتفاق مسلمانان باطل است، بنابراین، مقدم نیز مانند آن
باطل خواهد بود. صحت جمله شرطیه نیز روشن است، زیرا کار پسندیده‌ای نیست
که ما دیگری را به سبب کاری که خود انجام داده‌ایم، سپاس گوئیم.

پاسخ: شکر و سپاس از خداوند، بر نفس عمل ایمان نیست، بلکه بر مقدمات آن
است، مانند شناساندن خود به ما، قادر ساختن ما بر ایمان، حضور اسباب ایمان و
توانا ساختن ما بر شرایط ایمان.

قال : والسبعُ متأوّلٌ و معارَضٌ بمثله و التَّرجیعُ معاً.

أقول : هذا جواب عن شبه النقلة طريقاً إجماعياً، و تقريره أنهم قالوا: قد ورد
في الكتاب العزيز ما يدل على الجبر كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، ﴿خَتَمَ اللَّهُ
عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾، ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُصِلْهُ يَجْعَلْ صِدْقَهُمْ حَقّاً حَرَجاً﴾.

و الجواب : أن هذه الآيات متأولة و قد ذكر العلماء تأويلاتها في كتبهم.

و أيضاً فهي معارضة لمثلها و قد صنعها أصحابها على عشرة أوجه:

أحدها : الآيات الدالة على إصافة العمل إلى العبد كقوله تعالى: ﴿قَوْلُ الَّذِينَ يُكْتَبُونَ
الكتابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾، ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الطَّرْجَ﴾، ﴿حَتَّى يُقَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾، ﴿بَلْ
سَأَلْتُ لَكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾، ﴿فَقَطَّوْا عَنْهُ نَفْسَهُ﴾، ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءً يُجْزِ بِهِ﴾، ﴿كُلُّ نَفْسٍ
بِمَا كَسَبَتْ رَهينٌ﴾، ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾، ﴿مَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا
أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾ إلى آخرها.

الثاني : الآيات الدالة على مدح المؤمنين على الإيمان و ذم الكفار على الكفر والوعد
و الوعيد كقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾، ﴿الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ
تَعْمَلُونَ﴾، ﴿وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى﴾، ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾، ﴿يُجْزَى كُلُّ
نَفْسٍ بِمَا تَعْمَلُ﴾، ﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ

أمثالها: ﴿وَعَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي﴾ ، ﴿وَلِلَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ ،
﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ﴾ .

الثالث : الآيات الدالة على تربيته أمعه تعالى عن معاملة أفعاله في السماوات
والاختلاف والظلم، كقوله تعالى: ﴿مَا تُرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوتٍ﴾ ، ﴿الَّذِي
أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ ، والكفر ليس بحسن وكذا الظلم: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ ، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ ، ﴿وَمَا رَأَيْتُكَ بِظُلَامٍ
لِلْعَمِيدِ﴾ ، ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ﴾ ، ﴿لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ﴾ ، ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ قَتِيلًا﴾

الرابع : الآيات الدالة على ذم العبد على كفره والمعاصي والتوبيخ على ذلك كقوله
تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ ، ﴿وَمَا صَغِيرٌ أُنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى﴾ ، ﴿وَمَا
ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ ، ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ﴾ ، ﴿فَمَا لَهُمْ عَنْ
الَّذِ كَرَّ مُعْرِضِينَ﴾ ، ﴿لَمْ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾ ، ﴿لَمْ تَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ .

الخامس : الآيات الدالة على الهداية والتحجير، كقوله: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ
فَلْيُكْفُرْ﴾ ، ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ ، ﴿يَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾ ، ﴿فَمَنْ شَاءَ
ذَكَرْهُ﴾ ، ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ ، ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ مَآبًا﴾ ، ﴿سَيَقُولُ
الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا﴾ ، ﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا
عَبَدْنَاهُمْ﴾ .

السادس : الآيات الدالة على المسارعة إلى الأعمال قبل فواتها، كقوله تعالى:
﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ ، ﴿أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ﴾ ، ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَ
لِلرَّسُولِ﴾ ، ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ﴾ ، ﴿وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ﴾ .

السابع : الآيات التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة به وثبوت اللطف منه كقوله
تعالى: ﴿وَإِذَا كُنْتَ تَسْتَعِينُ﴾ ، ﴿فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ ، ﴿اسْتَعِثُوا
بِاللَّهِ﴾ ، ﴿أَوْ لَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ وَلَا هُمْ
يَذْكُرُونَ﴾ ، ﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ ، ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرُّزْقَ

عباد) ﴿فَبَارِحْ مِنَ اللَّهِ إِنَّكَ لَهُمْ﴾ ، ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ .
 الثامن : الآيات الدالة على استعمار الأسماء ﴿وَبُنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾ ، ﴿صُبْحَانَكَ إِنِّي
 كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ ، ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾ ، ﴿رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا
 لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ﴾ .

التاسع : الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بنسبة الكفر إليهم، كقوله تعالى:
 ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ - إِلَىٰ قَوْلِهِ: - بَلْ كُنتُمْ مُجْرِمِينَ﴾ و قوله:
 ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾ قالوا لم نك من المصلين﴾ ، ﴿كَلَّمَا أَلِيقِي فِيهَا قَوْجٌ﴾ .

العاشر : الآيات الدالة على التحترق والساعة على الكفر و المعصية و طلب الرجعة
 كقوله. ﴿وَهُمْ يَصْطَرِغُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ﴾ ، ﴿رَبِّ ارْجِعُونِي﴾ ، ﴿وَلَوْ تَرَىٰ
 إِذِ الْمُحْرَمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ﴾ ، ﴿أَوْ تَقُولُ حَسْبُ تَرَىٰ الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرْزَةً﴾ .

إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة هي معارضة بما ذكره، على أن الترجيع معنا لأن
 التكليف إنما يتم بإضافة الأفعال إلى الأسماء كذا الوعد و الوعد و التحويل و الإنذار، و إنما
 طول المصنف في هذه المسألة لأنها من المهمات.

متن : ادله نقلی تاویل برده می شود و با ادله نقلی ای که بر خلاف دلالت دارد،
 معارض است، و ترجیح با ما [= با آن دله نقلی که بر مختار ما دلالت دارد] است.
 شروح : این عبارت پاسخ اجمالی از شبهه های نقلی اشاعره است. تقریر شبهه
 ایشان آن است که: در قرآن عزیز آیاتی وجود دارد که بر جبر دلالت می کند، مانند:
 «خداوند حاکم هر چیزی است» (رعد/۱۶ و زمر/۶۲) «خداوند شما را و آنچه را انجام
 می دهید، آفرید.» (مالات/۹۶) «خداوند بر دل های آنان مهر نهاد.» (بر/۷) و «آن کسی
 را که خداوند بخواهد گمراه سازد، سیه اش را تنگ می کند.» (انعام/۱۲۵).

پاسخ آن است که این آیات تاویل برده می شوند و عالمان دین تاویل آن را در
 کتاب های خود آورده اند. و نیز این آیات با آیات دیگری [که بر خلاف آن دلالت

دارد]، معارضی است، آیات معارض را متکلمان شیعه در ده دسته قرار داده‌اند:

دسته نخست: آیات دال بر اصابه [و سبب] فعل به بنده، مانند: «پس وای بر کسانی که کتاب را با دستان خویش می‌نویسند» (بقره/۲۹)؛ «ایان جز از ظن و گمان پیروی نمی‌کند» (انعام/۱۱۶)؛ «تا آن که آنان خودشان را تعبیر دهند» (انفال/۵۲)؛ «بلکه نفس شما این کار را برای شما آریسته است» (سجده/۲۸)؛ «نفس او، او را به کشتن برادرش ترغیب کرد» (مائده/۳۰)؛ «هرکس کار بدی کند، بدان جزا داده می‌شود» (نساء/۱۲۳)؛ «هر نفسی در گرو چیزی است که به دست آورده است» (مدثر/۳۸)؛ «هرکس در گرو چیزی است که به دست آورده است» (طه/۲۱)؛ «من [= شیطان] سلطه و تسلطی بر شما ندارم جز آن که شما را خواندم و شما مرا اجابت کردید» (ابراهم/۲۲) و دیگر آیات.

دسته دوم: آیات دال بر سنایش مؤمنان بر ایمان و نکوهش کافران بر کفر، و آیات دال بر وعده و وعید، مانند: «امروز هر نفسی به سبب آنچه به دست آورده جزا داده می‌شود» (عام/۱۱۷)؛ «امروز آنچه می‌کرده‌اید به هتوان پاداش به شما داده می‌شود» (جاثیه/۲۸)؛ «و ابراهیم همان کس که وظیفه خود را به طور کامل انجام داد» (نجم/۳۷)؛ «هیچ بارکشی، بار دیگری را بردوش بحر هد کشید» (انعام/۱۶۳)؛ «برای آن که هرکس در برابر تلاشهایی که کرده، جزا داده شود» (طه/۱۵)؛ «آیا جر [در برابر] آنچه انجام می‌داده‌اید، جزا داده می‌شوید» (مل/۹۰)؛ «هرکس حسنه آورد ده چندان به او پاداش داده خواهد شد» (انعام/۱۶۰)؛ «و هرکس از یاد من اعراض نماید» (طه/۱۲۶)؛ «و آنان همان کسانی که زندگانی دنیا را خریدند» (بقره/۸۶)؛ «همانا کسانی که پس از ایمان آوردنشان، کفر ورزیدند» (آل عمران/۹۰).

دسته سوم: آیات دال بر این که افعال خداوند منزّه از آن است که مانند افعال ما، متفاوت [= ناقص و معیوب]، محلف و طاعنه باشد مانند: «در آفرینش حدای رحمان هیچ عیب و نقصی نمی‌بینی» (سجده/۳۲)؛ «خدا آن کس است که هر چیز را که

آفرید، نیکو آفرید. (سجده/۳۷) با توجه به آن که کفر نیکو و حسن نیست و همچنین ظلم. [و این نشان می‌دهد که کفر و ظلمی که از ما سر می‌زند، منتسب به خداوند و فعل او نیست، بلکه فعلی ماست.] دو اسمند و رومی و آنچه را میان آنهاست جز به حق نیافریدیم. (حجر/۳۸) «همانا خداوند به اندازه سنگینی دره‌ای نیز به کسی ستم نمی‌کند.» (نساء/۴۲) «پروردگار تو ستمگر به پندگان نیست.» (صلوة/۴۶) «ما به آنان ستم نکردیم.» (هود/۴۱-۴۰) «امروز ستمی وجود ندارد.» (غافر/۴۷) «کمترین ستمی به آنان نخواهد شد.» (نساء/۴۹).

دسته چهارم: آیات دال بر نکوهش بدگان بر کفر و گناهان و توبیخ آنان بر این کارها، مانند: «چگونه به خدا کفر می‌ورید!» (بقره/۲۸) «پس از آمدن هدایت به سوی مردم چیزی مانع ایمان آوردن آنان شد جز آن که گفتند: آیا خداوند شری را به عنوان پیامبر فرستاده است؟» (اسراء/۴۲) «چه می‌شد اگر آنان به خدا و روز باز پسین ایمان می‌آوردند.» (نساء/۳۹) «[ای ایسی] چه چیز تو را از سجده کردن باز داشت.» (ص/۷۵) «آنان را چه شده که از تذکرة اهراف می‌کنند.» (مدثر/۴۹) «چرا حق را با باطل مشتبه می‌کنید.» (الاحقاف/۴۷) «چرا از راه خدا باز می‌دارید.» (الاحقاف/۴۹).

دسته پنجم: آیات دال بر تهدید و تخبیر [و انتخاب]، مانند: «پس هر که بخواند ایمان آورد، و هر که بخواند کفر ورزد.» (کهف/۲۹) «هر چه می‌خواهید انجام دهید!» (الصفت/۴۰) «برای هر کس از شما که بخواند پیش افتد یا عقب بماند.» (مدثر/۳۷) «پس هر کس بخواند از آن پند می‌گیرد.» (مدثر/۵۵) «پس هر که بخواند راهی به سوی پروردگارش بر می‌گزیند.» (مراذل/۱۹) «پس هر که بخواند بازگشتگاهی به سوی پروردگارش بر می‌گزیند.» (نبا/۳۹) «آنان که شرک ورزیدند به زودی خواهند گفت: اگر خداوند می‌خواست ما و پدرایمان مشرک نمی‌شدیم.» (انعام/۱۲۸) «و گفتند: اگر خدای رحمان می‌خواست، ما آنان را پرستش نمی‌کردیم.» (زخرف/۲۰).

دسته ششم: آیات دال بر شتاب به سوی کارها [ی نیک] پیش از فوت شدن آنها،

مانند: «سرعت بپذیرید [و بشید] به سوی بخشایش از سوی پروردگارتان.» (آل‌عمران/۱۳۳) «دعوت کننده الهی را احبت کنید» (احقاف/۳۱) «خدا و پیامبر را اجابت کنید» (انفال/۴۲) و از بهترین دستورهایی که از سوی پروردگارتان بر شما نازل شده پیروی کنید» (زمر/۵۵) «به سوی پروردگارتان بازگردید.» (زمر/۵۴).

دستة هفتم: آیاتی که خداوند در آن بر یاری جنس از او تشویق کرده است و بر ثبوت لطف او دلالت دارد، مانند «و نه از تو یاری می‌جویم» (ماتحه/۵۵) «پس از شیطان رانده شد، به پروردگارت پناهنده شو.» (نور/۹۷) «از خداوند یاری بجوید.» (اعراف/۱۲۸) «آیا نمی‌بیند که آنان در هر سال یک یا دوبار آرموده می‌شوند، آن‌گاه توبه نمی‌کنند و پند نمی‌گیرند» (سوره/۱۲۶) اگر نمکر کمار از مواهب مادی [سبب نمی‌شد که همه مردم امت واحد [گم می‌] شوند، ما برای کسانی که به خدای رحمان کافر می‌شدند حایه‌هایی قرار می‌دادیم با سقف‌هایی از نقره و بردیان‌هایی که از آن بالا روند» (زمر/۲۳) و اگر خداوند دوری را برای بندگان می‌گستراند» (شوری/۲۲۷) «به سبب رحمت الهی برای ایشان نرم و مهربان گشته‌ای.» (آل‌عمران/۱۵۹) «همانا نمار از بدی و منکر بار می‌دارد» (عنکبوت/۲۵).

دستة هشتم: آیات دال بر اسمعاریت پیرامون «پروردگار ما ما به خود ستم کردیم.» (اعراف/۲۳) «پروردگارا منزه می‌م، من از ستمگران بوده‌ام.» (انبیاء/۸۷) «پروردگارا من به خود ستم کردم» (قصص/۱۶) «پروردگار به تو پناه می‌برم از این که از تو چیزی بخواهم که بدان علم ندارم.» (هود/۴۷).

دستة نهم: آیات دال بر اعتراف کافران و گناه‌کاران به انتساب کفر [و گناه] به خود ایشان، مانند: «اگر بیسی هنگامی که این ستمگران در پیشگاه پروردگارشان [برای حساب رسمی] نگه داشته شده‌اند در حدی که هر کدام گناه خود را به گردن دیگری می‌اندازد [از وضع آنها تعجب می‌کند]. [مستضعفان به مستکبران می‌گویند، «اگر شما نبودید ما مؤمن بودیم» ما مستکبران به مستضعفان پاسخ می‌دهند: «آیا ما

شما را از هدایت واداشتیم پس از آن که به سراغ شما آمد [و آن را به خوبی دریافتید]؟ بلکه شما خود مجرم بودید. (سبا/۳۱ و ۳۲) چه چیز شما را به دوزخ وارد ساخت؟ می‌گویند: ما از نماز گزاران نبودیم. (مائد/۴۲ و ۴۳) و هر زمان که گروهی در آن افکنده می‌شوند، نگهبان دوزخ از آنها می‌پرسند: مگر بیم الهی به سراغ شما نیامد؟ می‌گویند: آری، بیم دهنده به سراغ ما آمد، ولی ما او را تکذیب کردیم و گفتیم: خداوند هرگز چیزی نازل نکرده، و شما در گمراهی بزرگ هستید. (ملک/۸ و ۹).

دستۀ دهم: آیات دال بر حسرت خوردن و پشیمانی بر کمر و گناه و درخواست بازگشت، مانند «و آنان در آتش فریاد بر می‌آورند پروردگارا! ما را بیرون آور تا عمل صالح انجام دهیم.» (فاطر/۳۷) پروردگار، مرا بازگردان، شاید در آنچه شرک کردم عمل صالحی انجام دهم. (نمل/۶۹ و ۷۰) و اگر بیسی مجرمان را هنگامی که در بیشگاه پروردگارشان سر به زیر افکنده می‌گویند پروردگارا آنچه وعده کرده بودی دیدیم و شنیدیم؟ ما را بازگردان تا کار شایسته‌ای انجام دهیم. (سجده/۱۲) و یا هنگامی که عذاب را مشاهده می‌کند، بگوید: ای کاش بار دیگر به دنیا باز می‌گشتم تا از نیکوکاران باشم. (زمر/۵۸).

و آیات فراوانی دیگر که با آیات مورد استناد اشاعره معارض است، [و در نتیجه دیگر نمی‌توان به خصوص آن آیات استناد نمود.] علاوه بر آن که ترجیح با [ادله] ماست؛ زیرا تکلیف تنها در صورتی موجه و تام [و به جا] خواهد بود که کارها به ما انسان‌ها اضافه شود [و قعاً فعل اختیاری ما باشد.] همچنین وعده، وعید ترساندن [از عذاب] و بیم دادن [در صورتی که جاست که کار، کار ما و مستند به ما باشد.] مؤلف (ره) بن مسأله را به دررا کشانید زیرا که از مسایل مهم و خطیر است.

المسألة السابعة : في المتولد

قال : وحسن المدح والذم على المتولد يقتضي العلم بإضافته إلينا.

أقول : الأعمال تنقسم إلى المباشر والمتولد والمحترع

فالأول : هو الحادث اشتداء بالقدرة هي محلها.

والثاني : هو الحادث الذي يقع بحسب فعل آخر كالحركة الصادرة عن الاعتماد، و

يسمونه المسبب و يستقون الأول سبباً سواء كن الثاني حادثاً في محل القدرة أو هي غير محلها.

والثالث : ما يفعل لا لمحل.

فالأول محتص به، والثالث محتص به تدلي و الثاني مشترك

و اعلم ان الناس اختلفوا في المتولد هل يقع به أم لا، فجمهور المعتزلة على أنه من

فعلنا كالمباشر.

و قال معمر إنه لا فعل للعبد إلا الإرادة، وما عداها من الحوادث فهي واقعة بطع

المحل، والإنسان عنده حرة في القسط توجد فيه الإرادة و ما عداها يصيبه إلى طع المحل

و قال آخرون. لا فعل للعبد إلا الفكر، و هم بعض المعتزلة.

و قال أبو إسحاق النظام: إن فعل لإنسان هي الحركات الحادثة فيه بحسب دواعيه، و

الإنسان عنده هو شيء منسب في الجملة، وإرادة و الاعتقادات حركات القلب، و ما يوجد مفصلاً عن الجملة كالكتابة و غيرها فإنه من فعله تعالى بطع المحل.

و قال ثمانية: إن فعل الإنسان هو ما يحدثه في محل قدرته، فأما ما تعدي محل القدرة

فهو حادث لا يحدث له و فعل لا فاعل له.

و قالت الأشعرية: المتولد من فعله تعالى و الجماهير من المعتزلة التسجأوا في هذا

المقام إلى الضرورة فإنما يعلم استناد المتولدات إلينا كالكتابة و الحركات و غيرها من الصنائع و يحسن ما مدح الفاعل و ذمه كما هي المباشر.

و المصنف استدل بحسن المدح و لذم علی العلم بأن فاعلون للمتولد لا علیه لأن
الضروریات لا یجوز الاستدلال علیها، نعم یجوز الاستدلال علی كونها ضرورية إذا لم
یکن هذا الحكم ضرورياً.

و جماعة من المعتزلة ذهبوا إلى أنه کسی، و استدلوا بحسن المدح و الذم علیه،
فلزمهم الدور لأن حسن المدح و الذم مشروط بالعلم بالاستناد إلینا فلو جعلنا الاستناد إلینا
مستعاداً منه لزم الدور.

- ۷ - فعل متولد

متن: خوب بودی ستایش و نکوهش بر فعلی متولد مقتضی علم به استناد این
فعل به ماست، [زیرا اگر علم ارتکاری نداشته‌یم به این که کار متولد، منتسب به انسان
است، هرگز خوب نمی دانستیم که کسی را به خاطر چنین فعلی ستایش یا نکوهش
کنیم]

شرح: [در اصطلاح متکلمان] افعال بر سه دسته تقسیم می شود مباشر، متولد و
محترع.

۱ - فعل مباشر، فعلی است که ابد^۱ به واسطه قدرت در محل قدرت حادث
می شود، [مانند میلی که در سنگ برای سقوط حادث می شود، نیرویی که در عضله
انسان پدید می آید و منشأ حرکت دست با پا می شود. اولی، فعل مباشر سنگ و
دومی، فعل مباشر انسان است. فعل مباشر اختصاص به غیر واجب تعالی دارد،
زیرا اوکاری را در ذات خود انجام نمی دهد.]

۱ - فعل متولد فعل حادثی است که بر حسب فعل دیگری [و در اثر آن] واقع
می شود، مانند حرکتی [= سقوط سنگ] که از اعتماد^۱ [= میل به قرار گرفتن در

۱ - قطب الدین نیشابوری می نویسد: «الاعتماد معنی دا و جد اوجب کون محله فی حکم المدافع له بمثابة

مکان طبیعی] پدید می‌آید و آن را مَبْد و آن فعلِ بحسب [= منشأ فعل متولد] را سبب می‌نامند، خواه دومی حادث در محل قدرت باشد و یا در غیر محل قدرت. ۳- فعل مخترع، فعلی است که محل ندارد، [مسد آفرینش آسمان‌ها و زمین، که در محل ویژه‌ای صورت نگرفته است].

فعل مباشر اختصاص به ما دارد و فعل مخترع اختصاص به خداوند دارد و فعل متولد میان هردو مشترک است.

بدان که مردم در فعل متولد اختلاف کرده‌اند که آیا به سبب ما انجام می‌شود [و ما فاعل آن هستیم] یا نه؟ معتزله عموماً بر آنند که فعل متولد از جمله کارهای ماست، همانند فعل مباشر.

معمر گفته است: تنها فعلی که کار بسته به شمار می‌رود، اراده است، و سایر رویدادها به سبب طبیعت محل آن حادثه تحقق می‌یابد. در قلب انسان قسمتی هست که [محل حدوث اراده می‌باشد] و اراده در آن پدید می‌آید. سایر امور غیر از اراده را، معمر به طاعت محل آن استناد می‌دهد.^۱

دیگران گفته‌اند: بنده فعلی حر و فکر و تدبیرش ندارد و اینان برخی از معتزله‌اند.

→ مباحثه مخصوصه ان اهدنا اذا وضع حجراً علی بده، وجد عنقاد الحجر حتی کانه فی بده فهذا طریق الی اثبات الاعتقاد (الحدوده المعجم لموضوعی لمصطلحات الکلامیه، ص ۳۶) باید توجه داشت که در نظر حکما و بزرگواران این مبل، فعل به شمار نمی‌رود و از بی روی حرکت ناشی از آن، فعل متولد بسبب بلکه مباشر است.

۱- شهرستانی در مبل و محل (ج ۱، ص ۴۶ چاپ در المعرفة، بیروت) عقیده معمر را این‌گونه گزارش می‌دهد: «خدای متعال چیزی را حر حصار می‌نماید است اما اعراض از کارهای اختراعی احسان است، یا بر حسب طبیعت، مانند آتش که سوزاندن را پدید می‌آورد و یا از روی احتیاج، مانند حیوان که حرکت و سکون و اجتماع و افتراق را پدید می‌آورد» شایان ذکر است که به عقیده معمر، حقیقت انسان همان نفس انسان است که جوهری قائم به خود و داند تعیز و تمکن می‌باشد که به بدن تعلق می‌گیرد. از این رو، افعال انسان همان افعال نفس است و با افعال بدن متفاوت می‌باشد. فعل نفس همان اراده است و دیگر حرکات، مانند نشستن و برخاستن، راه رفتن و ایستادن، فعل بدن است، نه نفس.

[باید توجه داشت که فکر اعم از اراده است.]

ابو اسحاق نظام گفته است: فعل انسان همان حرکت‌های حادث در او، بر حسب انگیزه‌های او، می‌باشد، در نظر نظام انسان [یعنی همان نفس انسانی] حقیقتی است که به نحوی در بدن جاری و ساری است [مانند جریان آب در گُل]،^۱ اراده و اعتقادها حرکت‌های قلب [و افعال قلب] می‌باشند، و آنچه جدای از همه [اعضای انسان و بیرون از آن‌ها] تحقق می‌یابد ماسد کتابت و غیر آن، فعل خدای متعال به سبب طبیعت محلّ است.

تمامه گفته است: فعل انسان همان چهری است که آن را در محل قدرت خود پدید می‌آورد، و اما آنچه از محل قدرت فرتر می‌رود و بیرون از آن تحقق می‌یابد، پدیده‌ای است که پدید آورنده ندارد، و فعلی است که فاعلی ندارد.

اشاعره گفته‌اند فعل متوکل، کار خدای متعال است. گروه‌های معتزله در این مقام [برای اثبات مدعای خود] به ضرورت و پداخت پناه آورده‌اند [و گفته‌اند] ما [بر حسب ارتکار و به طور طبیعی] می‌دانیم که کارهای متوکل، مانند کتابت و حرکت‌ها و غیر آن از صنایع، به ما استناد دارد و ر ما نیکوست که [در این موارد] فاعل را ستایش یا نکوهش کنیم، همان گونه که در فعل مباشر [این کار نیکوست].

مؤلف (ره) به خوب بودن ستایش و نکوهش [بر کارهای متوکل] برای اثبات «علم» به این که ما فاعل این کارها هستیم، استدلال کرد، به برای اثبات این که ما فاعل این کارها هستیم. [یعنی بگفت: از حسن مدح و ذمّ بر فعل متوکل نتیجه می‌شود که ما فاعل این کارها هستیم، بلکه گفت: از آن نتیجه می‌شود که ما می‌دانیم و علم داریم که ما فاعل این کارها هستیم] و این به خاطر آن است که استدلال بر امور بدیهی

۱- به عقیده نظام روح، جسم لطیفی است که مشابه بدن و مدخل با قلب است. آن گونه که چهری در شیر و آب در گُل جریان دارد (ر. ک. شهرستانی، ملل و محل، ج ۱، ص ۵۵)

صحیح نیست [ریا بدیهیات استدلال بردار نیستند] ^۱

آری، می‌توان بر بدیهی بودن قصبه‌ای دلیل آورد و آن را اثبات نمود، البته در صورتی که بدیهی بودن آن، بدیهی نباشد [توصیح این‌که فصایای بدیهی بر دو دسته‌اند: برخی از آن‌ها در درجه‌ای از ظهورند که بدیهی بودنشان بر روشن و بدیهی می‌باشد؛ اما برخی از آن‌ها در این درجه از وضوح نیستند و هرچند خودشان بدیهی هستند، اما بدیهی بودنشان، نظری است. بسمی قصیه «الف ج است» بدیهی می‌باشد اما قصیه «الف ح است»، یک قصیه بدیهی است «نظری می‌باشد نه بدیهی».]

گروهی از معتزله بر آنند که فعل بودن ما نسبت به افعال متولد امری نظری (یا زمند به اثبات) است، و نه خوب بودن ستایش و نکوهش بر فعل متولد برای اثبات این امر تصحیح حسته‌اند و از این رو متلاً به دور شده‌اند؛ زیرا خوب بودن ستایش و نکوهش بر فعل متولد، مسروط به علم به استناد فعل متولد به ماست، پس اگر بخواهیم مستند بودن این افعال به ما را در همین خوب بودن ستایش و نکوهش به دست آوریم، دور لازم می‌آید.

قال: والوجوب باختيار السبب لاحق.

أقول: هذا جواب عن إشكال يورد هنا، وهو أن يقال: إن المتولد لا يقع بقدرتنا لأن

۱ در این باره بحث است که «بدیهی» قصبه‌ای است که نیاز به دلیل ندارد و یا آن که قصبه‌ای است که به‌تنها نیاز به دلیل ندارد، بلکه قابل اقامه دلیل بر می‌باشد به نظر می‌رسد نکته سخن مؤلف، چیرگی است غیر از آنچه علامه بدان اشاره کرده و آن این که بخش بودن مدح و دم بر فعل متولد چیرگی بر این را اثبات نمی‌کند که در نظر ما، فاعل فعل متولد همان شخص است. ریا اگر او را فاعل آن می‌دانستیم، مدح و دم او را بر این کار، هیچ و نادر می‌شمردیم. بخش مدح و دم در نظر ما چیرگی پیش از این را اثبات نمی‌کند، و روشن است که باور داشتن ما به چیرگی، اصم از آن است که آن چیز در واقع بر همان‌گونه باشد که ما باور داریم یا آن که به‌گونه‌ای دیگر باشد.

المقدور هو الذي يصح وجوده و عدمه عن تقديره، و هذا المعنى منفي في المتولد لأن عند اختيار السبب يجب المسبب فلا يقع بالقدره لمصححة.
والجواب : أن الواجب في المسبب عند اختيار السبب وجوب لاحق كما أن الفعل يجب عند وجود القدرة و الداعي، و هذه فرض وقوعه و حوباً لاحقاً لا يؤثر في الإمكان الذاتي والقدرة فكدا هنا.

متن : وجوب [فعل سبب] که به واسطه اختیار کردن سبب حاصل می شود، وجوب لاحق [به فعل] است [و مضافی به امکان ذاتی آن ندارد].
شرح : این عبارت پاسخ اشکالی است که این جا وارد می شود، و آن این که : فعل متولد به سبب قدرت ما واقع نمی شود، زیرا مقدور چیزی است که وجود و عدم آن از قادر صحیح است، و این معنای در فعل متولد نیستی است، زیرا وقتی فاعل سبب را اختیار می کند [و آن را انجام می دهد]، مسبب واجب است که تحقق یابد [و فاعل اختیاری در پدید آوردن و نیارردن آن ندارد، چه بخواهد و چه نخواهد، مسبب واقع می شود]. بنابراین مسبب به واسطه اعمال قدرت که مصحح [وقوع یا عدم وقوع] است، تحقق نیافته است.

پاسخ این اشکال آن است که : وجوب [و ضرورت تحقق] در مسبب هنگام اختیار کردن سبب، وجوب لاحق است، همان گونه که فعل هنگام وجود قدرت و انگیزه بر آن، وجوب می یابد. [مثلاً وقتی شخصی قادر به ایستادن است و انگیزه بر این کار نیز دارد، بالضرورة خواهد ایستاد] و وقتی فرض کردی این کار [که فعل مباشر است]، با ضرورتی که لاحق به آن است، واقع شد، چنین وقوعی در امکان ذاتی آن و قدرت بر آن مؤثر نخواهد بود در مورد فعلی متولد نیز چنین است.

قال: والذم في إلقاء الصبي عليه لا على لإحراق

أقول: هذا جواب عن شبهة لهم، وهي، أن المدح و الذم لا يدلان على العلم باستناد المتولد إليهما، فإنما يدم على المتولد و إن علمنا ستاده إلى غيرنا، فإنما يدم من ألقى الصبي في النار إذا احترق بها و إن كان المحرق هو لله تعالى.

والجواب: أن الذم هنا على الإلقاء لا على الإحراق فإن الإحراق من الله تعالى عند الإلقاء حسن لما يشتمل عليه من الأعراض بذلك الصبي و لما فيه من مراعاة العادات و عدم انتقاصها في غير زمان الأسباب، و و حوب الدية حكم شرعي لا يجب تخصيصه بالفعل فإن المحاضر للشر يلزمه الدية و إن كان الوقوع غير مستند إليه.

مستن: نكوهش فرد [در آنجا که کودکی را به آتش می افکند و آتش او را می سوزاند] بر افکندن کودک [در آتش] است، نه بر سوزاندن آتش
 شرح: این عبارت پاسخ شبهه ای از اشاعره است و آن این که سبب و نكوهش دلالت بر علم به استناد فعل متولد به ما نمی کند، زیرا ما شخص را بر فعل متولد نكوهش می کنیم با آن که می دانیم آن فعل به غیر او مستند است؛ مثلاً کسی را که کودکی را در آتش افکند و او در آتش سوزخته است، نكوهش می کنیم، با آن که می دانیم سوزاندن آن کودک خداست^۱

پاسخ این اشکال آن است که نكوهش فرد در اینجا بر افکندن کودک در آتش است، نه بر سوزاندن، زیرا سوزاندن، که ر ناحیه خداوند است، هنگام افکندن کودک نكوست، چرا که این کار عوص هبی را بری آن کودک در پی دارد، و به

۱- اشاعره منکر رابطه عینی و معلولی میان حوادثند و تقارن آنها را تنافی و به خاطر جریان هادب الهی می دانند به عمیده ایشان و عی بی روی آتش گرم می شود، آتش بهت که آب را گرم می کند، بلکه این خداوند است که تقارن ما شعور شدن آتش، آب را گرم می کند همچین وقتی بچه در آتش می سوزد، آتش نقشی در سوزاندن آن نداده بلکه این خداوند است که او را می سوزاند

خاطر آن که با این کار عادات [و جریان امور طبیعت] رعایت می‌گردد و جریان عادی امور در غیر زمان پیامبران، نقض نمی‌گردد و وجوب دیه حکمی شرعی است^۱ که اختصاص دادن آن به آنچه فعلی شخص محسوب می‌گردد، لزومی ندارد، مثلاً کسی که چاهی می‌کند [اگر کسی در آن بیفتد و صدمه ببیند]، باید دیه آن را بپردازد، هرچند وقوع این حادثه مستند به او نمی‌باشد، [و نمی‌توان گفت: او بود که آن شخص را به درون چاه افکند، یا او بود که آن آسیب را به او رساند].

المسألة الثامنة : في القضاء و القدر

قال : و القضاء و القدر إن أريد بهما خلق الفعل لزم المحال، أو الإلزام صَحٌّ في الواجب خاصة، أو الإلزام صَحٌّ مطلقاً، و قد بينه أمير المؤمنين عليه السلام في حديث الأصم.

أقول : يطلق القضاء على الحلق و الإنعام، قال الله تعالى : ﴿ قَضَاهُنَّ سَحَابٌ فِي يَوْمَيْنِ ﴾ أي خلقهن و أنعم.

و على الحكم والإيجاب، كقوله تعالى : ﴿ وَفَعَلْنَا رِيكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ﴾ أي أوجب و ألزم.

و على الإعلام و الإخبار، كقوله تعالى : ﴿ وَفَعَلْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ ﴾ أي أعلمناهم و أخبرناهم.

و يطلق القدر على الحلق، كقوله تعالى : ﴿ وَ قَدَرْنَا فِيهَا أَقْوَامَهَا ﴾.

والكتابة، كقول الشاعر:

۱- این قسمت پاسخ یک پرسش تقدیری است و آن این که اگر در این مثال حمل انسان همان افکندن کودک در آتش است، و سوزاندن کار خدای سبحان می‌باشد، پس چرا دیه بر آن شخص واجب است؟ شارح در پاسخ می‌گوید که این یک حکم تعبدی است و موارد دیگری نظیر آن وجود دارد که با آن که می‌دانیم مستملاً فاعل فعل، آن شخص نیست، اما دیه بر او واجب می‌باشد.

و أعلم بأن ذا الحلال قد قدر في مصحف الأولى التي كان سطر والبيان، كقوله تعالى: ﴿إِلَّا امْرَأَتُهُ قَدَرْنَاهَا مِنَ الْغَيْرِينَ﴾ أي بينا وأخبرنا بذلك. إذا ظهر هذا فنقول للأشعري: ما نعي بقولك أنه تعالى قضى أعمال العباد وقدرها؟ إن أردت به المخلق والإيجاد فقد يتبطل به و أن الأفعال مستعدة إلباء، وإن عني به الإلزام لم يصح إلا في الواجب خاصة، وإن عني به أنه تعالى بينها وكتبتها وأعلم أنهم سيفعلونها فهو صحيح لأنه تعالى قد كتب ذلك أجمع في اللوح المحفوظ و بينه لملائكته، وهذا المعنى الأخير هو المنعبر للإجماع على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره، ولا يجوز الرضا بالكفر و غيره من القذالح.

ولا يفهم الاعتناء بوجوب الرضا به من حيث إنه فعله تعالى و عدم الرضا به من حيث الكسب، لظلال الكسب أولاً، و ثانياً فلأننا نقول إن كان كون الكفر كسباً بقضائه تعالى وقدره وحب الرضا به من حيث هو كسب و هو خلاف قولكم، وإن لم يكن بقضاء و قدر بطل اسناد الكائنات بأجمعها إلى القضاء و القدر.

و أعلم أن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - صلوات الله وسلامه عليه - قد بين معنى القضاء و القدر و شرحهما شرحاً وافياً في حديث الأصمعي نبأنا عن أنصرف من صميم، فإنه قام إليه شيخ فقال له: أخبرنا يا أمير المؤمنين عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء الله تعالى وقدره؟

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «والذي فلق الحبة و مرأ السمة ما وطأنا موطناً ولا هبطنا وادياً ولا علواً تلة إلا بقضاء وقدر».

فقال له الشيخ: عبدالله أحسب عتائي، ما أرى لي من الأجر شيئاً فقال له: «مه أيها الشيخ، بل عظم الله أجركم في مسيركم و أنتم سائرون، و في منصرفكم و أنتم منصرفون، و لم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مصطربين».

فقال الشيخ: كيف القضاء و القدر ساقداً؟

فقال: «و يحك، لعلك ظننت قضاء لارماً و قدراً حتماً، لو كان كذلك لبطل الثواب و العقاب والوعد و الوعيد و الأمر و النهي و لم تأت لائمة من الله لمديب ولا محمداً

لمحسن ولم يكن المحسن أولى بالمدح من تمسبه ولا المسيء أولى بالذم من المحسن، تلك مقالة عبدة الأوثان و جنود الشيطان و شهود الزور و أهل العمى عن الصواب، وهم قدرية هذه الأمة و مجوسها، إن الله تعالى أمر بخيرا و نهى تحذيرا و كلف يسيرا، لم يمس مغلوباً و لم يطع مكرهاً، و لم يرسل الرسل عبثاً و لم يخلق السموات و الأرض و ما بينهما باطلاً، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار.

فقال الشيخ: و ما القضاء و القدر الدان ما سر يا إلهي؟

فقال: وهو الأمر من الله تعالى و الحكم، و تلا قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾.

فنهض الشيخ مسروراً و هو يقول:

أنت الإمام الذي نرجو طاعته يوم الشور من الرحمن رضواناً

أوصحت من ديننا ما كان ملتصقاً بحكم ربك هنا فيه إحساناً

قال أبو الحسن المصري و محمود الخوارزمي: وحه نسيه الله المجبرة بالمجوس من

وجوه:

أحدها: أن المجوس احتصوا بمقالات سقيمة و اعتقادات واهية معلومة البطلان، و كذلك المجبرة

و ثانيها: أن مذهب المجوس أن الله تعالى يخلق فعلة ثم يقرأ منه كما خلق إبليس ثم انتفى منه، و كذلك المجبرة قالوا: إنه تعالى يفعل القبايح ثم يقرأ منها.

و ثالثها: أن المجوس قالوا: إن نكاح الأخوات و الأمهات بقضاء الله و قدره و إرادته، و وافقهم المجبرة حيث قالوا: إن نكاح المحروس لأخواتهم و أمهاتهم بقضاء الله و قدره و إرادته.

ورابعها: أن المحوس قالوا: إن القادر على الخير لا يقدر على الشر و بالعكس، و المجبرة قالوا: إن القدرة موحدة للمعل غير متقدمة عليه، فالإنسان القادر على الخير لا يقدر على ضده و بالعكس.

- ۸ -

قضاء و قدر

متن: اگر مقصود از قضا و قدر [در سخن شاعره که با استناد به آن قائل به جبر شده‌اند] آفریدن فعل باشد [و این که افعال اسان‌ها در واقع آفریده خدا و مستب به اوست، نه ما] محال لازم می‌آید [که بین آن گذشت] و اگر مراد از آن الزام باشد [که خدا افعال اسان‌ها را واجب ساخته است]، این تنها درباره کارهایی که [در شرع] واجب شده، صادق است و اگر مراد اعلام باشد [که خداوند افعال اسان‌ها را در کتاب نوشته و اعلام کرده است]، مطلقاً [نسبت به همه افعال] این معنا صحیح است و آن را امیرمؤمنان در حدیث اصع بیان کرده است

شرح: واژه قضاء در چند معنا به کار می‌رود: ۱- آفریدن و تمام کردن. خدای تعالی می‌فرماید: «آنگاه هفت آسمان را در دو روز آفرید و به تمام رسانید» (الفصل/۱۲)
 ۲- حکم کردن و ایجاب نمودن، مانند: «بروردگار تو لازم و واجب نمود که حرا او را نهر بسنبد» (اسراء/۲۳)

۳- اعلام و اخبار، مانند: «ای سراییل را نگاه کردیم و به ایشان خبر دادیم در کتاب» (اسراء/۲)

واژه قدر نیز در چند معنا به کار می‌رود: ۱- خلق و آفریدن، مانند: «و مواد عذایی آن را درش آفرید» (نعت/۱۰)

۲- کتابت مانند سخن شاعر که می‌گوید: و بدان که خدای صاحب جلال همانا نوشته است در صحیفه‌های نخستین که نگاشته است

۳- بیان، مانند: «مگر همسر او که بیان کردیم که از باقی ماندگان است» (نیل/۵۷)
 پس از روشن شدن معانی لغوی واژه قضا و قدر به اشعری می‌گوییم مقصود تو از این که می‌گویی خدای تعالی کارها و اعمال بندگان را قضا و تقدیر کرده است، چیست؟ اگر مقصودت آن است که کارهای ایشان را خلق و ایجاد کرده است، [به

گونه‌ای که کارهای انسان‌ها، تنها مستند به خدا باشد و هیچ استنادی به خود انسان‌ها نداشته باشد، که بطلان آن را روش ساحتیم و دانستیم که افعال مستند به ماست. و اگر مقصود آن است که خداوند کارهای انسان‌ها را الزام کرده است، این امر جز در امور واجب صحیح نیست؛ و اگر مقصود آن است که خدای متعال کارهای انسان‌ها را بیان کرده و آن‌ها را نوشته و اعلام داشته است که آنان چه کارهایی را در آینده خواهند کرد، این مصدق حقی است، چون خدای متعال تمام این امور را در لوح محفوظ نگاشته و برای فرشتگانش بیان داشته است. و همین معنای احیر متعین است، زیرا ملکان اتفاق نظر دارند بر این که راضی بودن به قضا و قدر خداوند واجب است و ارطردمی، [می‌دانیم که] رضا به کفر و سایر امور فبیح جایز نیست، [و این نشان می‌دهد که مقصود از قضاء خداوند، که باید به آن راضی بود، نفس کارهای بندگان نیست که در میان آن‌ها کفر و دیگر فبایح وجود دارد].

ممکن است اشاعره در مقام اعتذار بگویند: [مقصود از قضاء خداوند همان افعال بندگان است و] وجوب رضای به آن، از جهت فعلی خداوند بودن آن است، و عدم رضا به آن از جهت کسب است. بر اعتذار برای ایشان سودمند نیست، زیرا اولاً نظریه کسب باطل است، و ثانیاً: چون ما می‌گیریم: اگر کفر به سبب قضا و قدر الهی، کسب باشد، باید بنده از همان جهت کسب نیز به کفر راضی باشد، و این بر خلاف عقیده شماست و اگر به قضا و قدر الهی کسب باشد، این سخن که همه پدیده‌ها مستند به قضا و قدر الهی است، باطل خواهد بود.

بدان که امیرمؤمنان علی بن ابی طالب - که درود و سلام خدا بر او باد - معنای قضا و قدر را بیان کرده و آن را به طور کامل در حدیث اصبح بن نباته شرح نموده است، آن‌گاه که از نبرد صفین بر می‌گشت، پیرمردی در برابر او ایستاد و گفت: ای امیرمؤمنان درباره حرکت ما به سوی شام به ما بگو که آیا به سبب قضا و قدر

الهی بود؟

- سوگند به خدایی که دانه را شکافت و روح را آفرید، ما قدمی برنداشتیم، به دره‌ای فرود نیامدیم و بر تلی فرا رفتیم مگر به قصه و قدر.
- [ناکنون] رنج خود را نزد خداوند محسوب می‌داشتیم، [اما اینک] پاداشی برای خود نمی‌بینم.

- سکوت کن ای پیرا [نه آن‌گونه است که تو پداشتی]، بلکه خداوند پاداش شما را بزرگ داشت در راهتان آنگاه که می‌رفتید و در بازگشتتان آنگاه که باز می‌گشتید شما در هیچ یک از حالت‌هایتان نه مکره بودید و نه محبور.
- چگونه در حالی که قصه و قدر ما را می‌راند؟

- هرگز! شاید تو می‌پداری قصه‌لارم و قدر قطعی در کار است اگر چنین باشد پاداش و کیفر، وعده و وعید و امر و نهی باطل خواهد بود و از سوی خداوند نکوهشی برای هیچ گناه‌کار و نه ستایشی برای هیچ نیکوکار روا نخواهد بود، نه نیکوکار به ستایش سراوارتر از نیکردار است و نه بدکردار به نکوهش سراوارتر از نیکوکار است. این سخن پرستندگان بت‌ها و سپاهیان شیطان و شاهدان دروغ و حقیقت‌نویسان است؛ و آنان قدری و محوس امت اسلامی‌اند امر خدا تخیری، نهی خدا تحذیری و تکلیف خدا آسان است، او با معصیت [گناه‌کاران] مطلوب واقع نشد، و با اکراه اطاعت نگردید [= کسانی که او را اطاعت کردند، در این کار مختار بودند و نه مکره و محصور] پیامبران را بیهوده نفرستاد و آسمان‌ها و زمین و آنچه را میان آنهاست باطل نیافرید. این گناه کسانی است که کفر ورزیدند. پس وای بر آنان که کفر ورزیدند از آتش.

.. پس قصه و قدری که حرکت ما جز به سبب آن دو نبود، چیست؟

- این همان امر و حکم خداوند است آنگاه حضرتش این آیه را تلاوت نمود:
«پروردگار تو حکم کرد که جز او را پرستید.» (اسراء/ ۲۲) سپس پیر یا شادمانی

برخاست و می گفت:

تو همان راهبری که با فرمانبرداری اش در روز قیامت از پروردگار خود امید خشنودی داریم.

آنچه را پوشیده و مشتبه بود از دین ما بر ایماح روشن ساختی. پروردگارت از طرف ما تو را جزای نیک دهد.^۱

ابوالحسن بصری و محمد خوارزمی گفته اند: وجه تشبیه امام علیه السلام اهل جبر را به مجوس چند چیز است:

۱- از ویژگی های مجوس آن است که سخنانی مست و عقایدی بی پایه و واضح البطلان دارند؛ اهل جبر نیز چنین اند.

۲- عقیده مجوس آن است که خداوند چیری را می آفریند آن گاه از آن برائت می جوید، همان گونه که ابلیس را آفرید و سپس از او دوری جست اهل جبر نیز گمید: خدای متعال کارهای مسح را انجام می دهد و سپس از آنها برائت می جوید.

۳- مجوس گفتند: ازدواج با خواهران و مادران با قضا و قدر و اراده خداوند صورت می پذیرد، اهل جبر نیز با ایشاب موافقت کردند آنجا که گفتند: ازدواج مجوس با خواهران و مادرانشان با قضا و قدر و اراده خداوند انجام می شود.

۴- مجوس گفتند: قادر بر خیر، قدرت بر شر ندارد و به عکس، و اهل جبر گفتند: قدرت، فعل را ایجاب می کند و بر آن تقدم ندارد [بلکه مقارن با فعل حادث می شود]. بنابراین، انسان قادر بر خیر، قدرت بر شر ندارد و به عکس. [زیرا انسان قادر بر خیر کسی است که از او خیر صدر می شود و هنگام صدور خیر، شر سر نمی زند و تحقق نمی یابد، پس قدرت بر شر نیز، که مقارن تحقق شر است، در او وجود ندارد.]

المسألة التاسعة . في الهدى والضلالة

قال : والإضلالُ الإشارةُ إلى خلاف الحق و فعلُ الضلالةِ والإهلاكُ، والهُدَى مقابلُ، والأَوَّلانِ منفَتانِ عنه تعالى.

أقول : يطلق الإضلال على الإشارة إلى خلاف الحق و إلناس الحق بالباطل كما تقول: أضلني الطريق، إذا أشار إلى غيره و أوهم أنه هو الطريق. و يطلق على فعل الضلالة في الإنسان كفعل الجهل فيه حتى يكون معتقداً خلاف الحق و يطلق على الإهلاك و المظلال كما قال تعالى ﴿ فَلَنْ يُصِلَ أَصْمَالُهُمْ ﴾ يعني بطلها.

والهدى يقال لمعان ثلاثة مفصلة لهذه المعاني، فيقال بمعنى نصب الدلالة على الحق كما تقول: هداني إلى الطريق، و بمعنى فعل الهدى في الإنسان حتى يعتقد الشيء على ما هو به، و بمعنى الإثابة كقوله تعالى ﴿ سيهديهم ﴾ يعني مشيهم.

و الأَوَّلانِ معيان عنه تعالى. بمعنى الإشارة إلى خلاف الحق و فعل الضلالة، لأنهما قبيح والله تعالى مرء عن فعل القبيح.

و أمّا الهداية فالله تعالى نصب الدلالة على الحق و فعل الهداية الضرورية في العقلاء، و لم يفعل الإيمان مبهم لأنه كلمهم به، و يثبت على الإيمان، فمعاني الهداية صادقة في حقه تعالى إلا فعل ما كلف به.

و إذا قيل إنه تعالى يهدي و يصل فإن مراد به أنه يهدي المؤمنين بمعنى أنه يشبههم و يصل العصاة بمعنى أنه يهلكهم و يعاقبهم، و قول موسى عليه السلام ﴿ إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ ﴾ فالمراد بالفتنة الشدة و التكليف الصعب، يصل بها من يشاء أي يهلك من يشاء و هم الكفار.

~ ٩ ~

هدایت و ضلالت

متن : اضلال به معنای نشر دادن خلاف حق و ایجاد ضلالت و هلاک کردن است [این سه معنای مختلف است که اضلال در موارد گوناگون بر آن‌ها اطلاق می‌شود.] و هدایت در برابر آن است، [و در نتیجه در سه معنای مقابلی معانی یاد

شده به کار می‌رود: نشان دادن حق، ایجاد هدایت و پاداش دادن. [دو معنای نخست [اضلال] از خداوند منتفی است، [چون قبیح‌اند و خداوند قبیح انجام نمی‌دهد.]

شرح: اضلال در سه معنا به کار می‌رود: ۱- اشاره به خلاف حق و مشتبه ساختن حق با باطل، چنان که می‌گویی: «اضلّی فلان عن الطريق؟» فلانی مرا از راه گمراه ساخت، هنگامی که او راه دیگری را [چرا آن راه که شخص را به مقصدش می‌رساند] به او نشان دهد و چنان و نمود سازد که این همان راه مورد نظر است. ۲- ایجاد گمراهی در انسان، مانند ایجاد نادانی در او، به گونه‌ای که او به باطل معتقد گردد. ۳- هلاک و باطل ساختن، چنان که خدای متعال می‌فرماید: «هرگز اعمال ایشان را باطل و ناچیز نمی‌سازد.»

هدایت نیز بر سه معنا، در برابر سه معنای یاد شده، اطلاق می‌گردد: ۱- قرار دادن دلالت و شانه بر حق، چنان که می‌گویی، «هدانی الی الطريق؟» راه را به من بماند. ۲- ایجاد هدایت در انسان تا به شیء همان‌گونه که هست، معتقد شود. ۳- پاداش دادن، مانند این سخن خداوند: «به زودی به آنان پاداش خواهد داد.» دو معنای نخست اضلال، یعنی نشان دادن خلاف حق و ایجاد ضلالت [و عقیده باطل]، از خداوند نفی می‌شود، چرا که آن دو کار قبیح‌اند و خداوند از انجام فعل قبیح منزّه و مبرا است.

و اما درباره هدایت باید گفت: خدای متعال دلالت و شانه بر حق قرار داده [معنای نخست]، و هدایت ضروری را در عقلا ایجاد نموده است [که همان نیروی اندیشه و معرفت فطری است که انسان را به حقیقت می‌رساند (معنای دوم)]، اما ایمان را در آنان ایجاد نکرده است، زیرا آنان را به ایمان آوردن مکلف ساخته است و در برابر آن به ایشان پاداش می‌دهد. [معنای سوم.] پس همه معانی هدایت درباره خداوند صادق است جز ایجاد چیزی که مردم را به آن مکلف ساخته است، [که

همان ایمان است.]

هرگاه گفته می‌شود خداوند هدایت می‌کند و گمراه می‌سازد، مقصود آن است که مؤمنان را هدایت می‌کند، بدین معنا که به آنان پاداش می‌دهد، و گناهکاران را گمراه می‌سازد، بدین معنا که آنان را هلاک کرده کفرشان می‌دهد و در این سخن موسی علیه السلام که «این حزقته تو نیست» (المرد / ۱۵۵) - [این سخن را حضرت موسی هنگامی گفت که زمین لرزه آمد و هضاد تر و برگریذگان قوم سی‌اسرائیل را هلاک کرد] - مقصود از فتنه، سختی و تکلیف دشوار است، و مقصود از «هرکه را بخواهی به واسطه آن گمراه می‌کنی» آن است که هرکه را بخواهی - که همان کفار باشند - هلاک می‌گردانی.^۱

المسألة العاشرة. هي أنه تعالى لا يعذب الأفعال

قال. و تعذيب غير المكلف قبيح، و كلام نوح عليه السلام محارز، و الخدمة ليست عقوبة له، و التبعية في بعض الأحكام جائزة.

۱- یکی از اموری که اشاعره برای ثبات خبر بدان محسوس کرده، باب دال بر آن است که خداوند هرکه را بخواهد هدایت می‌کند و هرکه را بخواهد گمراه می‌سازد «يَهْدِي اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ» (ابراهیم / ۶) آنان با سند به این باب گفته اند: ایمان موسی و کفر کافر هر دو فعلی خداست و نه فعل خود شخصی در پاسخ این شبهه باید گفت هدایت بر در نوع است هدایت عام و هدایت خاص. هدایت عام همان نیروی عقل و اندیشه و نصب آیت و معجزات و ارسال پیامبران و تبلیغ حق از سوی ایشان است که همگان از آن بهره‌مندند هدایت خاص، پاداشی است که خداوند به مؤمنان می‌دهد که در اثر آن می‌تواند حق را در باطن بهتر از دیگران تشخیص دهد صلاحیت نیز بر در نوع می‌تواند باشد صلاحیت عام و صلاحیت خاص صلاحیت عام با هدایت عام منافات دارد و با آن جمع نمی‌شود پس وقتی هدایت عام را پذیریم، باید صلاحیت عام را در حد سلب کنیم اما صلاحیت خاص با هدایت خاص جمع می‌شود، همان‌گونه که خداوند اهل ایمان را به پاداش پاداشان از هدایت خاص خود بهره‌مند می‌سازد، اهل کفر و عناد را نیز، به کفر کفرشان را اسباب هدایت محروم ساخته چشم و دلشان را بر حقیقت می‌بندد.

أقول : ذهب بعض العشوية إلى أن الله تعالى يجذب أطفال المشركين، و يلزم الأشاعرة تجويزه، و العدلية كافة على منعه، والدليل عليه أن قبيح عقلاً فلا يصدر منه تعالى.

احتجوا بوجه: الأول : قول نوح عليه السلام: ﴿وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاِجْرًا كَفَّارًا﴾.

والجواب : أنه مجاز، والتقدير أنهم يصيرون كذلك، لاحال طفوليتهم.

الثاني : قالوا: إنا نستخدمه لأجل كفر أبيه، فقد فعلنا فيه ألماً و عقوبة فلا يكون قبيحاً.

والجواب : أن الخدمة ليست عقوبة للطفل، وليس كل ألم و مشقة عقوبة فإن الفصد و الحمامة ألماً و ليس عقوبة، نعم استخدامهم عقوبة لأبيه و امتحان له بمؤص عليه كما يعوِّض على أمراضه.

الثالث : قالوا: إن حكم الطفل ينزع حكم أبيه كمن الدهم و مع التوارث والصلاة عليه و منع التزويج.

والجواب : أن المسكر عقابه لأجل جرم أبيه، وليس بمسكر أن ينزع حكم أبيه في بعض الأشياء إذا لم يحصل له بها ألم و عقوبة، و لا ألم له في معه من الدفن و التوارث و ترك الصلاة عليه.

- ۱۰ -

خدای متعال کودکن را شکنجه نمی کند

متن : شکنجه کردن کسی که مکلف نیست، قبیح است و سخن نوح [که گفت: «خدایا آنان جز فاجر و کافر به دنیا نمی آورند»] مجاز است، [و مقصود آن است که بیجه های آن ها بعدها فاجر و کافر می شوند، نه آن که در زمان ولادت چنین باشند.] و خدمت کودن [کودک به کسانی که او را به بدگی خود درآورده اند] کیفر او به شمار نمی رود. و تابع بودن [کودک از پدر کافر خود] در برخی احکام جایز است، [و درد و رنجی را برای کودک به همراه ندارد.]

شرح: برخی از حشویه معتقدند که خداوند کودکان مشرکان را شکنجه می‌کند. اشاعره [بنا بر مانی خود] باید این امر را حایر و رو بدانند، [چون مکر حسن و قبح عقلی هستند و هرکاری را که خداوند احرام دهد، خوب می‌دانند.] عدلیه، همگی [اصم از شیعه و معتزله]، این امر را منع کرده‌اند. دلیل بر ممنوع بودن شکنجه کودکان مشرکان آن است که این کار، به حکم عقل، قبیح است، و لذا از خداوند سر نمی‌زند.

[آنان که شکنجه کودکان مشرکان را حایر می‌شمارند]، به چند دلیل تمسک جسته‌اند: دلیل نخست: سخن حضرت نوح علیه السلام که گفت: [پروردگارا هیچ یک از کافران را بر روی زمین باقی نگذار، چرا که گمراهان را باقی نگهداری بدگامان را گمراه می‌کنند و] حرف جبر و کفر به دنیا می‌آورد. (نوح/ ۲۴ و ۲۷). [صورت استدلال چنین است: با استناد به سخن حضرت نوح، فرزند کافر، جبر و کفر است. از طرفی، به اجماع مسلمانان و دلالت آیات قرآن، هر جابر و کافری در آتش دوزخ شکنجه خواهد شد. در نتیجه فرزند کافر در آتش دوزخ شکنجه خواهد شد.]

پاسخ: سخن حضرت نوح به نحو محذور است [و معنای تحت‌اللفظی آن مراد نیست] به‌دین این کلام آن است که «کافر» کسانی را به دنیا می‌آورد که بعدها کافر خواهند شد، نه آن که در همان هنگام ولادت کافر باشند.

دلیل دوم: ما فرزند کافرا، به خاطر کفر پدرش، به بدگی و خدمت می‌گیریم، و از این طریق، ربح و عقوبتی را بر وی وارد می‌سازیم. [و شارع به ما اجازه چنین کاری داده است] پس این کار قبیح نیست، [چون در شرع اسلام امر قبیح جایز شمرده نمی‌شود].

پاسخ: به خدمت درآوردن کودک مشرک عقوبت کودک به شمار نمی‌رود؛ و

۱- بلکه به استخدام درآوردن او به صلاح خود و سب، زیرا بدگی در میان مسلمانان، ریشه‌سیر هدایت یابی او خواهد بود.

این‌گونه نیست که هر رنج و سختی‌ای عقوبت باشد، مثلاً رگ زنی و حجامت درد آورد اما عقوبت نیستند. آری، به خدمت درآوردن کودک برای پدرش عقوبت است، [زیرا برای پدر رنج آوراست که فرزندش را در خدمت دیگران ببیند.] و برای او آرمون است و عوض آن به او داده می‌شود، همان‌گونه که بر بیماری‌هایش به او عوض می‌دهند.

دلیل سوم: حکم کودک، در نحوه دهن، مع از میراث بری، نماز خواندن بر جنازه او و ممنوعیت ازدواج با او، تابع حکم پدرش است.

پاسخ: قبیح و ناپسند آن است که کودک را به سبب جرم پدرش کیفر دهند، اما این که او در برخی امور تابع حکم پدرش باشد، اگر درد و کیفری را برای او در پی نیاورد، ناپسند و قبیح نیست. و مع کردن او از دهن و ارثبری و نماز بخواندن بر جنازه وی، دردی را برای او در پی ندارد.

المعاملة الحادیة عشرة:

في حسن التكليف و بيان ماهيته و وجه حسنه و جملة من أحكامه

قال: والتكليف حسن لا شتماله على مصدقة لا تحصل بدونه.

أقول: التكليف مأخوذ من الكلفة، و هي لمشقة، و حثه إرادة من تعبد طاعته على جهة الابتداء ما فيه مشقة بشرط الإعلام، و يدخل تحت واجب الطاعة الواجب تعالى و النبي ﷺ والإمام و السيد والوالد و المصمم، و يخرج الوافي.

و شرطنا الاشتداء لأن إرادة هؤلاء إنما تكون تكليفاً إذا لم يسبقه غيره إلى إرادة ما أراد، و لهذا لا يسمى الوالد مكلفاً بأمر الصلاة ولده لسبق إرادة الله تعالى لها منه.

والمشقة لابد من اعتبارها ليتحقق المحدود، إذ التكليف مأخوذ من الكلفة.

و شرطنا الإعلام لأن المكلف إذا لم يعلم إرادة المكلف بالفعل لم يكن مكلفاً.

إذا عرفت هذا فنقول: التكليف حسن لأنَّه تعالى فعله والله تعالى لا يعمل القبيح، و

وجه حسنه اشتعاله على مصلحة لا نحصل بدونه، و هي التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون التكليف، لأنّ التكليف إنّ لم يكن لعرص كان عبثاً و هو محال، و إن كان لعرص فإن كان عائداً إليه تعالى لزم المحال، و إن كان إلى غيره فإن كان إلى غير المكلف كان قبيحاً، و إن كان إلى المكلف فإن كان حصوله ممكناً بدون التكليف لزم العبث، و إن لم يكن فإن كان لنفع تنقص بتكليف من علم أنّه كرهه و إن كان للتعريض فهو المطلوب.

إذا عرفت هذا فنقول العرص من التكليف هو التعريض لمنفعة عظيمة لأنّه تعريض للثواب، و للثواب منافع عظيمة حاصلة دائمة واصله مع التعظيم و الممدح و لا شك أنّ التعظيم إنّما يحسن للمستحق له و لهذا يفصح مدّ تعظيم الأطفال و الأبدال كتعظيم العلماء و إنّما يستحق التعظيم بواسطة الأفعال الحسنة و هي الطاعات

و معنى قولنا إنّ التكليف تعريض لثواب أنّ المكلف حمل المكلف على الصفات التي تمكنه الوصول إلى الثواب و بعثه على ما به يصل إليه و علم أنّه سيوصله إليه إذا فعل ما كلفه.

~ ~ ~ ۱۴۲ ~ ~ ~

نیکو بودن، ماهیت، وجه نیکو بودن و پاره‌ای از احکام تکلیف

متن: تکلیف نیکومست، زیرا مصلحتی را در سر دارد که بدون آن به دست نمی‌آید.

شرح: واژه تکلیف از کلمت گرفته شده، که به معنای مشقت و سختی است. در تعریف تکلیف باید گفت «این که کسی که فرمانبرداری از او لازم است، ابتداءً کاری را بخواهد که در آن سختی باشد، به شرط آن که این خواسته خود را اعلام دارد»

یعنی «کسی که فرمانبرداری را او لازم است» خداوند، پیامبر، امام، مولا، پدر و مادر و ولی نعمت را شامل می‌گردد و سایرین از تحت آن بیرون‌اند.

شرط ابتدا در تعریف یاد شده از آن رو آورده شده که خواست ایسان در صورتی

تکلیف است که دیگری قبلاً همان چیر را اراده نکرده باشد؛ به همین دلیل پدر وقتی فرزندش را فرمان می‌دهد که نماز بخواند، تکلیف کتبه به نماز محسوب نمی‌شود، زیرا خداوند، سابق بر او، نماز را از فرزند خواسته است.

مشقت و سختی نیز باید لحاظ شود در تکلیف صدق کند، زیرا تکلیف از کلفت، [که به معنای مشقت است]، گرفته شده است.

اعلام را نیز شرط کردیم زیرا تا وقتی مکلف از خواست و اراده مکلف آگاه نگردد، [تکلیفی بر عهده‌اش نیامده] مکلف خوانده نمی‌شود.

حال که این را دانستی می‌گوییم: تکلیف بیکوست، چون خدای متعال بدان مبادرت کرده است و خداوند کاری که قبیح باشد، نمی‌کند و وجه بیکو بودن تکلیف آن است که مصدحتی را در بر ندارد که بدون آن به دست نمی‌آید، و آن عبارت است از، در دسترس قرار دادن منافع فراوانی که بدون تکلیف انسان به آنها نمی‌رسد.

[باید توجه داشت که تکلیف به خودی خود انسان را به آن منافع نمی‌رساند، بلکه زمینه دستیابی انسان به آنها را فراهم می‌سازد، زیرا تنها در صورت وجود تکلیف است که انسان می‌تواند از خداوند اطاعت و فرمانبرداری کند و با این عمل به او تقرب جوید و خود را شایسته نعمت‌های جاودان بهشت سازد.] توضیح مطلب آن است که: اگر تکلیف بدون غرض باشد عبث خواهد بود، و این محال است، [زیرا خداوند حکیم است و حکیم فعلی بیهوده انجام نمی‌دهد.] و اگر غرضی در ورای آن نهفته باشد، در صورتی که آن غرض به خداوند بازگردد، [و نفعی باشد که به خداوند می‌رسد] محال لازم می‌آید، و در صورتی که به دیگری بازگردد، اگر کسی که بهره‌مند می‌شود غیر شخص مکلف باشد، قبیح خواهد بود، و اگر همان شخص مکلف از آن بهره‌مند شود، چنانچه تحقق یافتن آن غرض بدون تکلیف ممکن باشد، [توسل جستن به آن را طریق تکلیف] عبث و بیهوده خواهد

بود، [و در واقع وجود تکلیف لغو و بی‌ثمر می‌گردد] و چنان چه تحقق یافتن آن بدون تکلیف ممکن نباشد، در صورتی که عرص از آن، نفع بردن مکلف باشد، در مورد تکلیف آنان که خداوند می‌دهد کفر می‌ورزند، نقض می‌شود، [زیرا آنان از این تکلیف نفعی نمی‌برند، پس عرص از تکلیف، در مورد آنان تحقق نیافته است.] و اگر غرض از تکلیف تنها در دسترس قرار دادن نفع باشد، مطلوب حاصل است، [زیرا مدعای ما جز این نبود. و این هدف در مورد کفر نیز محقق است، زیرا آنان هرچند به واسطه کفرشان، بی‌بهره می‌مانند، اما می‌توانند ایمان بیاورند و با عمل به تکلیف به سعادت برسند. پس با تکلیف، سعادت و نفع در دسترس آنان نیز هست، هرچند با سوء اختیار خود، آن را از دست می‌دهند.]



حال که این را دانستی، می‌گوییم: غرض از تکلیف در دسترس قرار دادن منفعت بررگی است، زیرا تکلیف موجب می‌گردد مکلف بتواند به پاداش دست یابد، و پاداش، منافع بزرگ، بی‌شائبه، و همیشگی را در پی دارد که همراه با بررگداشت و ستایش به انسان می‌رسد. تردیدی نیست که بررگداشت تنها درباره کسی نیکو است

که سزاوار و مستحق آن باشد. از این رو، پسندیده نیست که کودکان و افراد پست را همچون عالمان گرامی بدانیم. از طرفی، انسان به واسطه کارهای نیکو، یعنی طاعت‌ها، است که سزاوار گرامی داشت می‌گردد.

معنای این گفته ما که تکلیف پاداش را در دسترس انسان قرار می‌دهد، آن است که تکلیف کننده، مکلف را دارای ویژگی‌هایی می‌سازد که دست‌یابی به پاداش برایش ممکن می‌گردد و او را به سوی کاری برمی‌انگیزد که توسط آن به آن پاداش می‌رسد، و می‌داند که اگر مکلف به تکالیف خود عمل کند، قطعاً این تکالیف او را به آن پاداش می‌رساند.

قال : بخلاف الجرح لم التدوي والمعاوضات، والشكر باطل.

أقول : هذه إيرادت علي ما احتاره المصنف
الأول : أن التكليف للنفع يسرل منزلة من جرح غيره ثم داراه طلباً للدواء، وكما أن ذلك فيصح فكذا التكليف.

الثاني : أن التكليف طلباً للنفع يسرل منزلة المعاوضات كالبيع والإحارات و غيرها، ولا شك أن المعاوضات تعتقر إلى رضا المتدو صين حتى أن من عاوض معير إذن صاحبه فعل قبيحاً، والتكليف عندكم لا يشترط فيه رضا المكلف.

الثالث : لم لا يجوز أن يكون التكليف شكراً لنعم السابقة؟

والجواب عن الأول : بالعرق من الوجهين

أحدهما : أن الجرح مضرة و التكليف نفسه ليس بمضرة وإنما المشقة في الأفعال التي يتناولها التكليف.

الثاني : أن المرح و التدوي إنزال مضرة لا غرض فيه إلا التخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف.

و عن الثاني : أن المراعاة تعتبر في المعاوضات لاختلاف أغراض الناس في التعامل

جنساً و وصفاً اما إذا لم يكن هناك معاوضة و بلغ البيع حداً يكون غاية ما يطلبه العقلاء لم يختلف العقلاء في اختيار المشقة بسببه حتى أن العقلاء يسهون الممتنع منه
و عن الثالث: أن الشكر لا بشرط فيه مشقة والله تعالى قادر على إزالة صفة المشقة
عن هذه الأفعال، فلو كان التكليف شكراً لزم لعبث هي صفة المشقة و لأن طلب الفعل
الشافق شكراً يحرج النعمة عن كونها نعمة.

متن: برخلاف محروم ساختن شخص و سپس مداوا کردن وی، [که کار نیکویی
بیست]، و برخلاف معاوضات [که مصححت در آن به پایه ای نیست که کسی در آن
احلاف نداشته باشد]، و شکر باطل است [چرا که در شکر مشقت معسر بیست].
شرح: اینها اشکالهایی است که بر رأی برگزیده مؤلف (ره) وارد شده است.
اشکال اول: تکلیفی که عرصه از آن رسیدن نعمت به مکلف باشد، به منزله
جراحی است، که کسی بر دیگری وارد می آورد و انگاه برای بهبودی او با او به
ملاحظت می پردازد همانگونه که آن قبیح است، تکلیف بر قبیح می باشد.

اشکال دوم: تکلیف به قصد رسیدن نفع به مرتبه معامله و مبادله است، مانند
خرید و فروش ها، اجاره ها و غیره ها، [که در آن شخص در برابر چیزی که دریافت
می کند هزینه ای می پردازد] و تردیدی نیست که مبادله ها نیاز به رضایت هر دو
طرف معامله دارد تا آنجا که اگر کسی بدون ادن طرف دیگر اقدام به مبادله کند، کار
ناپسند و قبیحی انجام داده است در حالی که نزد شما تکلیف مشروط به رضایت
مکلف نیست. [پس نمی توان آن را از باب معاوضه به شمار آورد].

اشکال سوم: چرا جایز نباشد که تکلیف به خاطر شکر نعمت های پیشین باشد،
[یعنی مقصود اصلی از آن ها شکر و سپاس بر خداوند به خاطر نعمت های
بی کرائش باشد، نه رسیدن نفعی به مکلف].

پاسخ اشکال نخست: [میان تکلیف و جراحی به گونه یاد شده] دو فرق وجود

دارد [و از این رو قیاس آن دو با هم مع تفاوت است]

۱- این که جراحت زیان [برای شخص مجروح] است در حالی که مکلف ساختن شخص [که به معای جعل پاره‌ای واجبات و محرمات است، به خودی خود] ضرر و زیانی [برای مکلف نیست. یعنی شخص با صرف مکلف شدن چیزی را از دست نمی‌دهد] سختی و مشقت تنها در کارهایی است که تکلیف آن‌ها را در بر می‌گیرد، [مثلاً روزه گرفتن یا جهاد رفتن ممکن است زیانی برای شخص به همراه داشته باشد، اما اینها غیر از تکلیف به روزه و جهاد است]

۲- مجروح ساختن و مذاوا کردن، ربط رساندن به شخص است بی آنکه قصد و عرضی، حررها شدن از آن ریان، در آن بهمت باشد، بر خلاف تکلیف، [که شخص را در معرض حیرت‌گیری قرار می‌دهد که بدون تکلیف امکان دست‌یابی به آن برای او نیست].

پاسخ اشکال دوم. معتبر بودن [ضابطه طرفین] در معاوضه‌ها از آن روست که فرض‌های مردم در معامله، از نظر جنس و وصف، مختلف است، ولی اگر معاوضه‌ای در کار نباشد و منفعتی که شخص [در ازای کارش] دریافت می‌کند به حدی برسد که مطلوب عایی و بهایی عقلاً باشد، [یعنی سعادت ابدی]، دیگر عقلاً در برگزیدن سختی [تکالیف] برای رسیدن به آن منفعت عظیم، متفق خواهند بود، تا آنجا که کسی را که از این انتخاب سر باز زند، سفیه می‌خوانند.

پاسخ اشکال سوم. سپاس‌گرایی [و رلی نعمت] مشروط به سختی [و به مشقت افتادن شکرگزار] نیست. و خدای متعال می‌تواند صفت مشقت را از چنین کارهایی [= شکرگرایی] بردارد، [و شکری را بخواهد که به سهولت انجام می‌پذیرد]. پس اگر تکلیف کردن [سدگ به کارهایی که انجام آن، دشوار است] به قصد شکر باشد، نسبت به صفت مشقت عبت لازم می‌آید، [چون این ویژگی هیچ فایده‌ای را در بر ندارد]. و نیز اگر ولی نعمت از شخص بخواهد برای شکرگزاری،

کاری را انجام دهد که در آن سختی وجود دارد، این کار نعمت را از نعمت بودن خارج می‌کند.

قال : و لأنَّ الشرعَ محتاجٌ إلى التعاضدِ المستلزمِ للسنةِ النافعِ استعمالها في الرياسة و إدامة النظر في الأمور العالية، و تذكُّر الإنذارات المستلزمة لإقامة العدل مع زيادة الأجر والثواب.

أقول : لما ذكر المصنف رحمه الله حسن التكليف على رأي المتكلمين شرع في طريق الإسلاميين من العلافة، فبدأ بذكر الحاجة إلى التكليف، ثم ذكر منافعه الدنيوية و الأخروية.

و تحفيظه أن تقول : إنَّ الله خلق الإنسان مديناً بالطبع لا كغيره من الحيوانات، لا يمكن أن تبقى أشخاصه و لا تحصل لهم كمالاً لهم إلا بالتعاون و التعاون، لأن الأعداء والملوسات أمور صناعية يحتاج كل منهم إلى مساعدة في عمل يستعصمه عن عمله له حتى يتم كمال ما يحتاج إليه، و اجتماعهم مع تباين شهواتهم و تعابر أمرجتهم و اختلاف قواهم المقتضية للأفعال الصادرة عنهم مطقة السراع و الفساد و وقوع الفتن، فوجب وضع قانون و سنة عادلة يتعادلون بها فيما بينهم.

ثم تلك السنة لو استند و صحها إليهم لزم المحذور، فوجب استنادها إلى شخص متميز عنهم بكمال قواه و استحقاقه للاتباع إليه و مدعة له، و ذلك إنما يكون بمعجرات تدل على أنها من عند الله تعالى

ثم من المعلوم تفاوت أشخاص الناس في قبول الخير و الشر و الرذائل و النقائص و الفضائل بحسب اختلاف أمزجتهم و هياتهم فوجب أن يكون هذا الشارع مؤيداً لا يعجز عن إحكام شريعته في جمهور ساس بعضهم بالبرهان و بعضهم بالوعظ و بعضهم بتأليف القلب و بعضهم بالرجح و لفتل.

و لما كان السبي لا يتفق في كل زمان و حب أن تبقى السنن المشروعة إلى وقت

اضمحلالها و اقتضاء الحکمة الإلهیة تجدید غیرها، فرضت علیهم العبادات المذکرة لصاحب الشرع و کررت علیهم حتی یستحکم التذکیر بالتکریر، فیحصل لهم من تلقی الأوامر و النواهی الإلهیة منافع ثلاث:

إحداها: ریاضة النفس باعتبار الإمساك عن الشهوات و منعها عن القوة الخفیة المکدرة لصفاء القوة العقلیة.

الثانیة: تعوید النفس النظر فی الأمور لإلهیة و المطالب العالیة و أحوال المعاد و التفکر فی ملکوت الله تعالی و کعبیة صمدته و أسماءه و تحقق فیضان الموحودات عنه تعالی متسلسلة فی الترتیب الذی قمت به حکمة الإلهیة بالبراهین القطعیة الخالیة عن المعالطة

والتالثة: تذکرهم ما وعدهم الشارع من الخیر و الشر الأخرویین بحيث ینحفظ النظام المقتضی للتعادل و الترافض، ثم زاد الله تعالی لمستمع لی الشرائع الأجر و الثواب فی الآخرة، فهذه مصالح التکلیف حدالأوائل.

متن: و به خاطر آن که نوع انسان نیزمند به همیاری است که [زندگی اجتماعی را می طلبد و] حواهای قانونی است که به کار بستن آن سودمند است در ریاضت [و تمرین دادن نفس بر تحمل سحنی ها] و ادامه تأمل در مطالب بلند، و یادآوردن انذارها [ی پیامبران] که مستلزم بها داشتن عدالت است، همراه با اجر و پاداش که بر آن افزوده می شود.

شروح: مؤلف پس از آن که نکو بودیو تکلیف را مطابق با نظر متکلمان بازگو کرد، به بیان راهی که فلاسفه مسلمان در این باره رفته اند، پرداخت. پس ابتدا نیاز به تکلیف و سپس منافع دیوی و اخروی آن را ذکر نمود.

تحقیق مطلب آن است که بگوییم خداوند انسان را مدنی بالطبع [= به گونه ای که بر حسب سرشت اولیه خود زندگی اجتماعی را بر می گزیند] آفرید، بر خلاف

دیگر حیوانات [ساختار وجودی انسان به گونه‌ی است که] بدون همیاری و همکاری، افراد انسان باقی نمی‌مانند و به کمال خود نمی‌رسند؛ زیرا غذاها و پوشاک‌های انسان امری صنعتی است و هر سانی به‌ار به دیگران دارد در کاری که او در عرضی عمل خود از وی دریافت می‌کند تا آن که کمال آنچه به آن نیاز دارد به تمامیت رسد. از سوی دیگر، اجتماع مردم - با توجه به تباین خواست‌ها و شهوت‌های ایشان و تفاوت مزاج‌ها و اختلاف پیروها و قوای ایشان، قوایی که مقتضای افعالی است که ز آنان سر می‌زنند - در مطلق کشمکش و تباهی و وقوع آشوب‌هاست. پس باید قانون و روش عدلانه‌ای وضع [و بر جامعه حاکم] گردد تا روابط میان افراد جامعه را به نظم درآورد.

حال اگر وضع این قانون و سنت، خود مردم جامعه باشد، همان محذور دوباره لازم می‌آید. پس باید این سبب مستند به شخصی باشد که به واسطه کامل بودن قوا و سرافراز بودن برای سر سپردگی و فرمانبرداری، از مردم جامعه معتار و برتر باشد، و این بها با انجام معجزاتی خواهد بود که نشان دهد این سنت از جانب خدای متعال است.

از طرفی، روشن است که افراد مردم در پذیرش حیر و شرم و پستی‌ها و نقصان و فعیلت‌ها، بر حسب اختلاف مزاج‌ها و هیأت‌های نفسانی آنان، گوناگون و مختلف‌اند. لذا این قانون‌گذار باید مورد تأیید باشد، به گونه‌ای که از استوار ساختن شریعت خود در میان توده مردم ناتوان نباشد، برخی را یا برهان، برخی را یا اندرز دادن، برخی را با جدب و تألیف قلب و برخی را با جنگ و خشونت.

و چون پیامبر در همه زمان‌ها حضور ندارد، باید سنت‌های تشریع شده تا فرا رسدن زمان [نسخ و] اصم‌حلال آن و هنگامی که حکمت الهی آوردن سنت دیگری را اقتضا می‌کند، باقی بماند. از این رو بر مردم واجب گشته عباداتی را که صاحب شریعت را به یاد می‌آورد، انجام دهد و آن را تکرار نمایند تا این یادآوری با

تکرار کردن آن، ثابت و پابرجا شود. در نتیجه، یادداشت امرها و نهی‌های الهی سه منفعت برای مردم حاصل می‌گردد:

۱ - ریاضت دادنِ نفس (و تمرین دادنِ آن به تحمل سختی‌ها)، به اعتبار خودداری از [ارضای] امیال و یادداشتنِ نفس از [اعمال] قوهٔ فُضْی که موجب تیره شدنِ صفا و شفافیت قوهٔ عقلی می‌گردد.

۲ - عادت دادنِ نفس به تأمل در امور الهی، مطالب بلند و احوال قیامت و اندیشیدن در ملکوت خداوند و چگونگی صفت‌ها و نام‌های او و به وقوع پیوستن موجودات از فیض خداوند، یکی پس از دیگری در تربیتی که حکمت الهی آن را اقتضا کرده است، که با پراهمین قطعی و نهی از هر معالطه‌ای نبیین می‌گردد.

۳ - به یاد آوردنِ ایشان خیر و شرِّ اجرویی را که شارع مقدس به آنان وعده داده است، به گونه‌ای که نظامِ فراهم آورندهٔ حکم‌الت و همیاری محفوظ ماند. آنگاه خدای متعال برای آنان که به قانونِ الهی عمل می‌کنند، اجر و پاداش در آخرت را بر این خیرها می‌افزاید. این‌ها مصلحت‌های تکلیف در نظر حکمای نخستین است.

قال : وواجبٌ لزجره عن القبائح.

أقول : هذا مذهب المعتزلة و أنكرت الأئمة ذلك، والدليل على وجوب التكليف أنه لو لم يكلف الله تعالى من كملت شرائط التكليف فيه لكان مغرياً بالقبيح، والتالي باطل لقبحه فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أن الله تعالى إذا أكرم عقل لسان و حمل فيه سبلاً إلى القبيح و شهوة له و نفوراً عن المحسن فلو لم يقرر في حقله وجوب الواجب و قبح القبيح و المؤاخذه على الإخلال بالواجب و فعل القبيح لكان وقوع لقبح من المكلف دائماً، وإلى هذا أشار بقوله: لرحره عن القبائح، أي لزجر التكليف عن القبائح.

متن : و [تکلیف بدگان از سوی خداوند] واجب [و ضروری] است؛ زیرا تکلیف، [شخص مکلف را] از [نعمت] کارهای رشت بار می‌دارد.

شرح : این عقیده معتزله است، و شاعره آن را به‌دیرینه‌اند. دلیل بر وجوب تکلیف آن است که اگر خدای متعال کسی را که شرایط تکلیف در او کامل گشته است، مورد تکلیف قرار ندهد، او را به کار رشت سوق داده است، و تالی باطل است، زیرا سوق دادن به کار رشت، قبیح است [و خداوند قبیح انجام نمی‌دهد] پس مقدم نیز باطل خواهد بود، [و در نتیجه چون شخصی قطعاً مورد تکلیف نخواهد بود].

بیان حمله شرطیه آن است که اگر خدای متعال هنگامی که عقل انسان را کامل ساخت و در او گرایش و کنش به کار رشت و دوری از کار نیک قرار داد، در عقل او لزوم و ضرورت انجام کار واجب و زنی انجام کار قبیح و مؤاحده شخص بر یک واجب و انجام قبیح را مقرر نکرده، در این صورت مکلف همواره مرکب فعل قبیح خواهد شد و این سخن مؤلف کتب گشت: «یزید» [تکلیف] از کارهای رشت باز می‌دارد، اشاره به همین مطلب دارد.

قال : و شرائطُ حُسْنِهِ انتفاءُ المفسدة و تقدُّمُهُ و إمكانُ متعلِّقه و ثبوتُ صفةٍ زائدةٍ على حُسْنِهِ و علمُ المكلفِ بصفاتِ الفعلِ و قدرُ المستحقِّ و قدرُته عليه و امتناعُ القبيحِ عليه و قدرةُ المكلفِ على الفعلِ و علمُهُ به أو إمكانُهُ و إمكانُ الآلة.

أقول : لما ذكر أن التكليف حَسْرٌ شرع في بيان ما يشترط في حسن التكليف، و قد ذكر أموراً لا يحسن التكليف بدونها، منها ما يرجع إلى نفس التكليف، و منها ما يرجع إلى متعلق التكليف أعني الفعل و المكلف و المكسب.

أما ما يرجع إلى التكليف فأمران:

أحدهما : انتفاءُ المفسدة فيه، بأن لا يكون مفسدة لنفس المكلف، به في فعل آخر

داخل في تكليفه، أو مفسدة لمكلف آخر.

والثاني : أن يكون متقدماً على الفعل قدراً يتمكن المكلف فيه من الاستدلال به فيفعل الفعل في الوقت الذي يجب إيقاعه فيه.
و أما ما يرجع إلى العمل فأمران:
أحدهما : إمكان وجوده.

والثاني : كون العمل قد اشتمل على صفة زائدة على حسنه بأن يكون واجباً أو مندوباً، وإن كان التكليف ترك فعل فإن يكون الفعل قبيحاً أو يكون الإخلال به أولى من فعله.

و أما ما يرجع إلى المكلف. فإن يكون عالماً بصدمات الفعل لثلاً يكلف إيجاد القبيح و ترك الواجب. و أن يكون عالماً بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لثلاً يجعل سعه. و أن يكون القبيح ممتنعاً عليه لثلاً يجعل بالواجب لثلاً يحصل الثواب إلى مستحقه.
و أما ما يرجع إلى المكلف. فإن يكون قادراً على العمل، و أن يكون عالماً به أو متمكناً من العلم به، و إمكان الآلة أو حصولها إن كان العمل ذا آلة.

متن : شرایط بیکر بودن تکلیف عبارت است از: منفی بودن مفسده [و ضرر و زیاد برای خود مکلف یا دیگری]، مقدم بودن آن [بر مکلف به]، ممکن بودن متعلق تکلیف [در حق مکلف]، ثبوت صفتی باید بر بیکویی فعل [به این صورت که در تکلیف به فعل، فعل بر ترک راجحان داشته باشد و در تکلیف به ترک، ترک بر فعل راجح باشد]، آگاهی بکلیف کننده از ویژگی های فعل و میراث پاداشی [که شخص با انجام فعل] مستحق آن می گردد، توانایی او [= مکلف] بر [اعطای] آن، ممتنع بودن صدور قبیح از او [= مکلف]، توانایی تکلیف شونده بر فعل، آگاهی اش از آن یا امکان آگاه شدنش از آن و ممکن بودن آلت [و مقدمات انجام فعل در حق مکلف].

شرح: مؤلف پس از بیان نیکو بودن تکلیف، به ذکر اموری که نیکو بودن تکلیف مشروط و متوقف بر آن‌هاست، مبادرت ورزید [در این قسمت] مؤلف اموری را یاد کرد که در صورت نبودن آن‌ها تکلیف نیکو نیست. برخی از این امور مربوط به خود تکلیف و برخی مربوط به متعلق تکلیف. یعنی فعل، تکلیف کننده [= مکلف] و تکلیف شونده [= مکلف] می‌باشد.

آنچه مربوط به تکلیف می‌باشد، دو امر است

نخست: آن که در تکلیف معده [و ضرر و زیانی] باشد، یعنی به سبب آن تکلیف به خود مکلف در فعل دیگری، که خود آن فعل مورد تکلیف می‌باشد، یا به مکلف دیگری ربانی برسد [اولی مانند مر به روزه بستن به شخص بیمار این تکلیف بری سلامت بیمار ربانوار است، در حالی که یکی از وظایف شخص حفظ و تأمین سلامت خود است و دومی مانند امر به وضو گرفتن از آبی که مملوک دیگری است بدون کسب رضایت او]

دوم: آن که تکلیف سابق بر فعل باشد به اندازه‌ای که مکلف بتواند در آن فاصله زمانی آن را دریافت کند و آنگاه فعل را در وقتی که انجام دادن فعل در آن واجب است، واقع سازد [باینسان، مکلف باید شخص را به انجام دادن کار در زمان سابق بر زمان خطای یا مقارن با زمان حساب بکشد، چون انجام آن کار برای وی مقدور نخواهد بود، بلکه باید تکلیف به انجام کاری در زمان آینده تعلق بگیرد، آن هم با فاصله‌ای که مکلف بتواند در آن فاصله مقدمات مورد نیاز برای آن کار را فراهم سازد].

آنچه مربوط به فعل [= مکلف به] می‌باشد، دو امر است

نخست: امکان وجود [و تحقق] آن، [یعنی فعل به گونه‌ای باشد که برای مکلف انجام دادن آن ممکن باشد، نه محال و ممنوع، باید توجه داشت که امکان وجود فعل برای مکلف مطرح است، نه امکان وجود فعل فی نفسه، چه بسا فعلی فی نفسه

وجودش ممکن است، اما وجودش برای مکلف ممکن نمی باشد. در این صورت، تکلیف کردن آن شخص به آن فعل نیکو نیست.]

دوم، این که فعل دارای صفتی زاید بر نیکویی و محسنش باشد، به این صورت که [در موارد تکلیف به انجام فعل] واجب و یا مستحب باشد، و در موارد تکلیف به ترک فعل، آف فعل، قبیح باشد یا به گونه ای باشد که ترک آن سزاوارتر از انجام آن باشد.

امور مربوط به تکلیف کننده، آن است که او به ویژگی های فعل دانا باشد تا مبادا به انجام قبیح و یا ترک واجب تکلیف نکند و بداند که در ازای انجام آن فعل، شخص استحقاق چه میزان از پاداش را می یابد، تا مبادا برخی از پاداش او به او داده نشود. و نیز ارتکاب فسح در حق او ممنوع باشد، تا واجب را فروگذار نکند و در نتیجه پاداش کسی را که مستحق پاداش شده به او بدهد.

امور مربوط به مکلف آن است که قدرت بر انجام فعل داشته باشد، علم به آن داشته باشد و یا [اگر بالفعل علم به آن ندارد] بتواند بدان علم یابد، و اگر فعل دارای آلت و اهرار [و یا مقدماتی است] آن آلت، ممکن و یا حاصل باشد.

قال : و متعلقه إما علمٌ إما عقلي أو سمعي وإما فطنٌ وإما عملٌ.

أقول : متعلق التكليف قد يكون علماً وقد يكون عملاً.

أما العلم، فقد يكون عقلياً محصاً نحو العلم بوجود الله تعالى وكونه قادراً عالم، إلخ ذلك من المسائل التي يتوقف السمع عليها، وقد يكون سمعياً نحو التكليف السمعية. و أما الفطن فنحو كثير من الأمور الشرعية كطه القبلة وغيرها.

و أما العمل، فقد يكون عقلياً كإدراك الودعة و شكر النعم و بر الوالدین و قبح الظلم و الكذب و حسن التفضل و العفو، و قد يكون سمعياً كالصلاة و غيرها، و هذه الأفعال تنقسم إلى الواجب والمندوب و الحرام و المكروه.

مثن: متعلق تکلیف یا علم است، که یا عقلی است [= عقل مستضلاً بدان حکم می‌کند]، و یا سمعی است [= با استناد به ادله نقلی دانسته می‌شود]، و یا ظن و گمان است و یا عمل و کار است.

شرح: تکلیف گاهی به علم تعلق می‌گیرد و گاهی به عمل.^۱

اما علم، گاهی علم عقلی خالص است، مانند علم به وجود خدای متعال و قادر و عالم بودن او و دیگر اموری که دلیل نقلی [و حقیقت کتاب و سنت] بر آن متوقف است. و گاهی سمعی است، مانند تکلیف‌های سمعی، [یعنی تکلیف به دانستن اموری که از طریق دلیل نقلی به اثبات رسیده است، مانند بسیاری از مسائل معاد و امامت] و اما ظن و گمان مانند بسیاری از امور شرعی [و امور مربوط به احکام عملی]، مانند ظن به قبله و غیر آن.

و اما عمل، گاهی [تکلیف به آن] عقلی است، [یعنی عقل حکم به لزوم آن می‌کند]، مانند بازگرداندن و دمه، سپاس‌گراوی "از ولی نعمت، سگی به پدر و مادر، رشت بودن ظلم و دروغ و سکر بودن تفصیل و بخشش از حطا، و گاهی [تکلیف به آن] سمعی است، مانند نماز و غیر آن این کارها بر چهار قسم‌اند. واجب، مستحب، حرام و مکروه

قال: و هو منقطع للإجماع ولا یصل الثواب

أقول: یرید أن التکلیف منقطع، و یدل علیه الإجماع و المعقول.

أما الإجماع فظاهر، إدا اتفاق بین المسلمین و هیر هم واقع علی أن التکلیف منقطع.

و أما المعقول فنقول: لو کان التکلیف دائماً لم یکن إیصال الثواب إلی المطیع، و

۱- ظاهراً در کلام مؤلف، ظن دو برابر علم قرار داده شده است، نه یکی از اقسام آن یعنی مقصود مؤلف آن است که متعلق تکلیف سه چیز می‌تواند باشد: علم، ظن و عمل و علم گاهی عقلی است و گاهی نقلی، اما شارح متعلق تکلیف را دو چیز دانسته است: علم و عمل، و ظن را از اقسام علم به شمار آورده است.

التالي باطل قطعاً، فالمقدم مثله.

بیان الشرطية: أن التكليف مشروط بالمشقة، و الثواب مشروط بخلوصه عن الأكدار والمشاق، والجمع بينهما محال، ولا بد من تراح بين التكليف والثواب و إلا لزم الإلجاء.

متن : تکلیف همیشگی نیست، به خاطر اجماع و به خاطر رساندن پاداش [به فرمانبرداران].

شروح : مؤلف [در این عبارت] می خواهد بیان کند که تکلیف همیشگی نیست، [بنابر این، انسان ها تنها در دنیا مکلف اند و در آخرت تکلیفی وجود ندارد] بر این مطلب اجماع و عقل دلالت دارد.

اما [دلالت] اجماع [بر انقطاع تکلیف] روشن است، زیرا مسلمانان و غیر مسلمانان همگی بر این امر اتفاق دارند که تکلیف قطع می شود [و برای همیشه استمرار ندارد]

و اما دلیل عقلی، بیانش آن است که اگر تکلیف همیشگی بود رساندن پاداش به شخص فرمانبردار ممکن نمی بود، و تالی قطعاً باطل است بنابر این مقدم نیز باطل خواهد بود.

بیان شرطیه آن است که تکلیف مشروط به سختی است، [و اساساً ریشه وازة تکلیف، کلفت، به معنای مشقت است،] حال آن که پاداش مشروط به خالص بودن آن از هر کدورت و سختی می باشد، و جمع میان آن دو محال است. [زیرا لازمه تکلیف، بودن مشقت است و لازمه پاداش، نبودن مشقت] همچنین لازم است میان تکلیف و پاداش فاصله باشد، چرا که [اگر آن دو مقارب هم باشد و مکلف بلافاصله پاداش عمل خود را ببیند] الجاء به انجام تکلیف لازم می آید، [و این خلاف مقصود شارع مقدس است].

قال : وعلّة حسنه عامة.

أقول : لما بين أولاً حسن التكليف مطلقاً شرع في بيان حسنه في حق الكافر. والدليل عليه أنّ العلة في حسن التكليف، وهي التمريض للثواب، عامة في حق المؤمن والكافر فكان التكليف حسناً لهما وهو عذر.

متن : علیٰ نیکو بودن تکلیف عام است [و کافر را نیز شامل می شود].
شرح : مؤلف پس از بیان آن که تکلیف مطلقاً نیکوست، به بیان نیکو بودن آن در حق کافر مبادرت ورزید.

دلیل بر نیکویی تکلیف در حق کافر آنست که علیٰ نیکویی تکلیف، یعنی در معرض پاداش قرار دادن شخص مکلف، عام است و مؤمن و کافر، هر دو را شامل می گردد. بنابراین تکلیف در حق هر دوی آنها نیکوست. و این روشن است.

قال : و ضرر الكافر من اختياره.

أقول : هذا جواب عن سؤال مقدر و تقريره: أنّ تكليف الكافر ضرر محض لا مصلحة فيه، فلا يكون حسناً

بيان المقدمة الأولى: أنّ التكليف نوع مشقة في العاجل و حصل العقاب شرکه و هو ضرر عظیم فانتمت المصلحة فيه إذ لا ثواب له فكان فيجاً قطعاً.

والجواب : أنّ التكليف بمسه ليس بضرر ولا يستفهم من حيث هو تكليف صرراً، و إلا لكان تكليف المؤمن كذلك، بل الضرر إنما نشأ من سوء اختيار الكافر لنفسه.

متن : مثلاً بیان کافر انتخاب بد اوست، [به آن که تکلیف به خودی خود ضرر و زیانی را برای او به بار آورده باشد].

شرح : این عبارت پاسخ یک پرسش [و اعتراض] مفرد است بدین تقریر: تکلیف

کردن شخص کافر زیان محض [در حق او] است و هیچ مصلحتی [برای او] در آن نیست، و از این رو خشن نمی باشد.

بیان مقدمه نخست [= تکلیف کردن کافر زیان محض است]، آن است که تکلیف نوعی سختی در دنیا است و به واسطه ترک کردن آن، [کافر] مستوجب کبهر و عقاب شده است و کبهر، ضرری بزرگ است. بنابراین مصلحت تکلیف [در حق کافر] منتفی است، زیرا پاداشی برای او نیست. پس تکلیف کردن او قطعاً قبیح می باشد.

پاسخ این اعتراض آن است که تکلیف خودش ضرر و زیان نیست و از آن جهت که تکلیف است، مستلزم زیان بر نمی آید؛ و گرنه تکلیف مؤمن نیز زیانبار بود. این ضرر و زیان در واقع از انتخاب بد کافر برای خودش ناشی شده است.

قال - و هو متفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه.

أقول : الذي يحظر لنا في تحليل هذا الكلام أنه جواب عن سؤال مفتر أيضاً، و هو أن يقال : إنكم شرطتم في التكليف أن لا يكون معسدة للمكلف ولا لعيره و هذا التكليف يستلزم الضرر بالمكلف فيكون قبيحاً، كما أن تكليف ربه لو استلزم معسدة راجعة إلى عمرو كان قبيحاً.

والجواب : أن الضرر هنا مفسدة لا من حيث التكليف بل من حيث اختيار المكلف، على ما تقدم، بخلاف ما شرطناه أعني انتفاء المعسدة اللازمة للتكليف

متن : و آن [= تکلیف کافر] معسده است اما نه از جهت تکلیف، [بلکه از جهت انتخاب بد کافر]، برخلاف آنچه ما [برای کسی تکلیف] شرط کردیم.

شرح : آنچه در تحلیل [و شرح] این عبارت مؤلف به ذهن ما می رسد آن است که این عبارت بر پاسخ پرسش مقدری است بدین بیان: شما در تکلیف شرط کرده

که برای مکلف و یا غیر مکلف معصده باشد، از طرفی تکلیف کافر مستلزم ضرر و زیان برای مکلف [= شخص کافر] است و در نتیجه این تکلیف قبیح می‌باشد، همان‌گونه که تکلیف کردن رید، اگر مستلزم معصده‌ای برای عمرو باشد، قبیح خواهد بود. [برای این جهت عرفی میان مکلف و غیر مکلف نیست، تکلیف در صورتی که زیانی به دنبال داشته باشد، چه برای مکلف و چه برای غیر مکلف، قبیح می‌باشد.]

پاسخ این اعتراض آن است که ضرر و زیان در این جا معصده است اما نه از جهت تکلیف، بلکه از جهت انتخاب [بد] مکلف، چنان که [شرح‌حش] گذشت؛ و این غیر از چیزی است که حسن تکلیف مشروط به آن است، یعنی منعی بودن معصده‌ای که لازمه خود تکلیف است [خلاصه آن که حسن تکلیف مشروط به آن است که تکلیف خودش می‌تواند مستلزم معصده باشد و تکلیف کافر این شرط را واجد است، زیرا معصده‌ای که در تکلیف کافر است از انتخاب بد او ناشی شده است]

قال : والفائدة ثابتة

أقول : هذا جواب عن سؤال مقدر و تقريره : أن تكليف الكافر لا فائدة فيه لأن الفائدة من التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه مكان عتاً والجواب لا نسلم أن الفائدة هي الثواب بل التعريض له وهو حاصل في حقه كالمؤمن.

متن : فایده [تکلیف، که همان در معرض پاداش قرار گرفتن مکلف است، در حق کافر نیز] ثابت است.

شرح : این عبارت پاسخ پرسش مقدری است بدین تقریر تکلیف کردن کافر فایده‌ای در بر ندارد، زیرا فایده تکلیف هم پاداش است، و پاداشی برای کافر

نیست، در نتیجه تکلیف کردن او بدون فایده و بنابراین، بیهوده خواهد بود.
پاسخ: ما نمی‌پذیریم که فایده تکلیف خود پاداش است، بلکه [می‌گوییم] فایده آن در معرض قرار دادن مکلف برای رسیدن به پاداش می‌باشد، و این امر در حق کافر نیز، مانند مؤمن، حاصل است.

المسألة الثانية عشرة: في اللطف و ماهيته و أحكامه

قال . واللطف واجبٌ لتحصيل الغرض به.

أقول: اللطف هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة و أبعد من فعل المعصية، و لم يكن له حط في التمكين، و لم يبلغ حد الإلجام.
و احترزنا بقولنا، و لم يكن له حط في التمكين، عن الآلة، فإن لها حطاً في التمكين و ليست لطفاً.

و قولنا، و لم يبلغ حد الإلجام، لأن الإلجام ينافي التكميل و اللطف لا ينفيه.
هذا اللطف المقرب. و قد يكون اللطف محضاً، و هو ما يحصل عنده الطاعة من المكلف على سبيل الاختيار، و لولا، لم يطع مع تمككه في الحالين، و هذا بخلاف التكميل الذي يطع عنده، لأن المصعب أمر رتد على التكميل، فهو من دون اللطف يتمكن بالتكميل من أن يطع أولاً بطبع، و ليس كذلك التكميل لأن عنده يتمكن من أن يطع و بدونه لا يتمكن من أن يطع أو لا يطع، فلم يلزم أن يكون التكميل الذي يطع عنده لطفاً.

إذا عرفت هذا فنقول: اللطف واجب، خلافاً للأشعرية. والدليل على وجوبه أنه يحصل غرض المكلف فيكون واجباً و إلزام بقص الغرض. بيان الملازمة: أن المكلف إذا علم أن المكلف لا يطع إلا باللطف فلو كتمه من دونه كان ناقصاً لغرضه، كمن دعا غيره إلى طعام و هو يعلم أنه لا يحببه إلا إذا فعل معه بوجهاً من التأديب، فإذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأديب كان ناقصاً لغرضه، فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض.

- ۱۲ -

لطف، ماهیت و احکام آن

متن: لطف [ار سوی شارع] واجب است، زیرا به واسطه آن غرض [شارع] حاصل می‌گردد، [و ترک آن نقص غرض می‌باشد].

شروح: لطف چیزی است که مکلف به [بودن] آن به انجام طاعت نزدیک‌تر و ار انجام معصیت دورتر می‌گردد، به شرط آن که تأثیری در متمکن ساختن [مکلف بر انجام تکلیف] نداشته باشد و نه حدّ الحاء [را احبار مکلف بر انجام فعل] برسد. با قید «به شرط آن که تأثیری در متمکن ساختن نداشته باشد» ار آلت [و آنچه انجام تکلیف متوقف بر آن است] پرهیز کردیم، زیرا آلت در تمکن از فعل مؤثر است و به آن لطف اطلاق نمی‌شود.

عبارت «و به حدّ الحاء برسد» را از این رو در تعریف لطف آوردیم که الحاء [و احبار به فعل] با تکلیف منافات دارد، [تکلیف، در صورتی صحیح و به حاست که شخص نسبت به طرفش فعل و ترک، مختار و آزاد باشد،] حال آن که لطف با تکلیف منافات ندارد.

آنچه بیان شد، لطف مقرب نام دارد، مگر می‌تواند، محصل می‌باشد، و آن لطفی است که با بودن آن، مکلف به نحو احتیاطی تکلیف را انجام می‌دهد، و اگر آن نبود مکلف تکلیف را انجام نمی‌داد، با آن که در هر دو حال قادر بر انجام تکلیف می‌باشد، [و لطف تأثیری در تمکن وی ندارد] و این برخلاف تکلیفی است که مکلف بدان عمل می‌کند، [چنین تکلیفی، هر چند طاعت نزد آن صورت پذیرفته و مکلف به نحو اختیاری آن را انجام داده است] لطف به شمار نمی‌رود، زیرا لطف امری زاید بر تکلیف است، [و نفی تکلیف را نمی‌توان لطف به شمار آورد، چرا که تکلیف در تمکن از طاعت مؤثر است در حسی که لطف نباید در تمکن از طاعت مؤثر باشد]. پس مکلف بدون لطف به سبب تکلیف، هم می‌تواند اطاعت کند و هم

می تواند اطاعت نکند، [یعنی لطف در تمکین از طاعت دخالت ندارد] حال آن که تکلیف چنین نیست، زیرا با بودن تکلیف، مکلف قادر بر طاعت می باشد، اما بدون تکلیف او متمکن از اطاعت کردن با اطاعت نکردن نیست، [زیرا اطاعت و معصیت بدون تکلیف معنا و مفهومی ندارد. اگر امر به نهر نشده باشد، به خواندن نماز طاعت است و نه خواندن آن معصیت.] بنابراین، لازم نمی آید که تکلیفی که مکلف آن را اطاعت نموده، لطف باشد [یعنی تعریف ما برای لطف محصل شامل خود تکلیفی که مکلف آن را طاعت کرده نمی شود]

حال که این را دانستی، می گویم لطف [ز سوی خداوند] واجب است، بر خلاف نظر اشعریه. دلیل بر وجوب لطف آن است که لطف موجب تحقق عرض تکلیف کننده [= شارع] است و بنابراین واجب می باشد، وگرنه نقض عرض لازم می آید. بیان ملازمه آن است که تکلیف کننده هرگاه بداند که تکلیف شونده جر در صورت لطف اطاعت نمی کند، اگر او را بدون صدور لطف تکلیف کند، عرض خود را نقض کرده است، و مانند کسی خواهد بود که شخصی را به میهمانی فرا خوانده و می داند که آن شخص دعوت او را پاسخ نمی گوید مگر آن که نوعی دد را درباره او به کار برد، [مثلاً فرزندان را برای دعوت به خانه او فرستد]. در این مثال، اگر دعوت کننده آن ادب را به کار برد، نقض عرض کرده است. بنابراین، وجوب لطف مستترم تحصیل عرض است.

قال : فإن كان من فعله تعالى وجب عليه، وإن كان من المكلف وجب أن يُشعره به و يُوجهه، وإن كان من غيرهما شُرِّطَ في التكليف العلمُ بالفعل.

أقول : لما ذكر وجوب اللطف شرع في بيان أقسامه و هو ثلاثة:

الأول : أن يكون من فعل الله تعالى، فهذا يجب على الله تعالى فعله لما تقدم.

الثاني : أن يكون من فعل المكلف، فهذا يجب على الله تعالى أن يعرفه إياه و يشعره به و يوجه عليه.

الثالث : أن يكون من فعل غيرهما فهد ما يشترط في التكليف بالمطوف فيه العلم بأن ذلك الغير يفعل اللطف.

متن : پس اگر لطف فعل خدای متعال باشد، بر او واجب است که آن را انجام دهد؛ [وگرنه قص غرض می شود] و اگر ر فعل مکلف باشد [بر خداوند] واجب است که او را آگاه سازد و انجام آن کار [= مصداق لطف] را بر وی واجب سازد. و اگر فعل دیگری باشد تکلیف مشروط به گاهی از انجام مصداق لطف می باشد. شرح : مؤلف پس از آن که وجوب و ضرورت لطف را بیان کرد، به ذکر اقسام سه گانه آن مبادرت ورزید:

نحست : لطفی که فعل خدای متعال است انجام چنین لطفی، به همان دلیل که گذشت، بر خداوند واجب است [انذار و تشریح در حمله مصداق این نوع از لطف است].

دوم : لطفی که کار مکلف می باشد در این مورد بر خداوند واجب است که آن کار را به مکلف بشناساند و او را از آن آگاه کرده، انجام دادن آن را بر وی واجب سازد. [از نمونه های این قسم، تأمل و اندیسیدن درباره پیام پيامبران و دقت درباره دلائل ایشان است، که خداوند بدان فراخوانده است].

سوم : لطفی که فعل کسی غیر از خداوند و شخص مکلف است. در چنین موردی تکلیفی که لطف مربوط به آن است، مشروط می باشد به آن که شارع بداند که آن غیر، مصداق لطف را انجام می دهد [از نمونه های این قسم، امر به معروف و نهی از منکر است].

قال : و وجوه القبح منتفية والكافر لا يحلو من لطف والإخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة.

أقول . لما ذكر أقسام اللطف شرع في الاعتراضات على وجوبه مع الجواب عنها، وقد أورد من شبه الأشاهرة ثلاثاً:

الأولى : قالوا: اللطف إنما يجب إذا خلا من جهات المفسدة لأن جهات المصلحة لا تكفي في الوجوب ما لم تنتف جهات المفسدة، فلم لا يجوز أن يكون اللطف الذي توجبه مشتملاً على جهة قبح لا تعلمونه؟ فلا يكون واجباً.

و تقرير الجواب : أن جهات انقبح معلومة لما لا تأمكفون بتركها وليس لها وجه قبح وليس ذلك استدلالاً بعدم العلم على العلم بعدم

الثانية : أن الكافر إما أن يكف مع وجود اللطف أو مع عدمه، والأول باطل وإلا لم يكن لطفاً لأن معنى اللطف هو ما حصل المطلوب فيه عدمه، والثاني إما أن يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم تعجير الله تعالى وهو باطل، أو مع وجودها فيلزم الإخلال بالواجب.

والجواب : أن اللطف ليس معناه هو ما حصل المطلوب فيه، فإن اللطف لطف في نفسه سواء حصل المطلوب فيه أو لا، بل كونه لطفاً من حيث إنه يقرب إلى المطلوب فيه بوجه وجوده على عدمه، و امتنع ترجيحه إنما يكون لمعارض أقوى هو سوء اختيار المكلف فيكون اللطف في حقه مرحوحاً.

و يمكن أن يكون ذلك جواباً عن سؤال آخر لهم، و تقريره : أن اللطف لو كان واجباً لم تقع معصية من مكلف أصلاً لأنه تعالى قادر على كل شيء فإذا قدر على اللطف لكل مكلف في كل فعل لم تقع معصية لأنه تعالى لا يخل بالواجب لكن الكسر و المعاصي موجودة.

و تقرير الجواب : أن نقول. إنما يصح أن يقال يجب أن يلطف للمكلف إذا كان له لطف يصلح عنده، و لا استبعاد في أن يكون بعض المكلفين لا لطف له سوى العلم بالمكف و الثواب مع الطاعة و العقاب مع المعصية، و الكافر له هذا اللطف.

الثالثة : أن الإخبار بأن المكلف من أهل الجنة أو من أهل النار مفسدة لأنه إغراء

بالمعاصي، و قد فعله تعالى و هو ينافي النطق.

والجواب : أن الإخبار بالجنة ليس إغراء مطلقاً، لحواز أن يقترون به من اللطاف ما يمنع عنه من الإقدام على المعصية و إذا تنمى كونه إغراء على هذا التقدير بطل قولهم إنه مفسدة على الإطلاق.

و أمّا الإخبار بالنار فليس مفسدة أيضاً، لأن الإخبار إن كان للجاهل كأي لهب انتعت المفسدة فيه، لأنه لا يعلم صدق خبره تعالى، فلا يدعوه ذلك إلى الإصرار على الكفر، و إن كان عارفاً كإبليس لم يكن إخباره تعالى بعاقته داعياً إلى الإصرار على الكفر لأنه يعلم أنه يصراره عليه برداد عقابه، فلا يصير مغرباً عليه.

متن : و جهات و حیثیت های قبح [در مورد لطف] مستفی است؛ و در حق کافر برخی از مصادیق لطف محقق است، و اخبار به سعادت نمند یا شقاوت نمند بودن [برخی افراد خاص] مفسده ای را در بر ندارد.

شروح : مؤلف پس از ذکر اسام لطف به بیان اشکال های وارد بر حوب لطف و پاسخ گشتن از آن ها پرداخت. در این قسمت سه تا از شبهه های اشاعره را بیان کرده است.

شبهة نخست: گفته اند. لطف تنها در صورتی واجب است که از هیچ لحاظ مفسده و زیانی در آن نباشد، زیرا در و حوب و لزوم انجام یک کار، صرف بودن جهت مصلحت کفایت نمی کند [با توجه به این نکته می گوییم] به چه دلیل احتمال می دهد که در لطفی که شما آن را واجب می شمارید، جهت قبحی باشد که شما از آن بی اطلاع هستید؟ و اگر چنین باشد لطف واجب نخواهد بود.

پاسخ : جهت ها و حیثیت های قبح بری ما معلوم است، زیرا ما مکلف به ترک همه جهت های قبح هستیم، [و می دانیم تکلیف به امر مجهول درست نیست] و در مورد لطف هیچ جهت قبحی وجود ندارد. باید توجه داشت که این بیان از موارد

استدلال به عدم علم، بر علم به عدم نیست. [این نوع استدلال، که به صورت «چون علم به وجود الف ندارم، پس الف وجود ندارد» است، اگر در آن به همین مقدار اکتفا شود، غلط است، و اصطلاحاً می‌گویند: «عدم الوجودان لا یدل علی عدم الوجود» یافتن یک شیء دلیل بر نبودن آن شیء نیست، در محمل بحث مقدمه دیگری در کار است که استدلال را صحیح می‌گرداند، و آن این است که «ما به همه جهات قبح علم داریم.» و دلیل این مقدمه آن است که «ما مکلف به ترک همه جهات قبح هستیم. و مکلف به ترک یک امر باید بداند علم داشته باشد.» و اگر بپذیریم که ما به همه جهات قبح علم داریم، و در جایی هیچ جهت قبحی را روشن است که می‌توانیم به درستی نتیجه بگیریم که در آن مورد هیچ جهت قبحی وجود ندارد.]

شبهه دوم: کافر [از دو حال بیرون نیست] یا مکلف است همراه با وجود لطف، یا [مکلف است] همراه با عدم لطف. فرض نخست باطل است، زیرا در این صورت آنچه سائر فرض، لطف است، لطف نخواهد بود، چرا که لطف عبارت است از چیزی که با تحقق آن فعلی ملطوف فیه [یعنی فعلی که لطف مربوط به آن است] حاصل می‌گردد اما در فرض دوم دو حالت تصور می‌شود یکی آن که نبودن لطف به خاطر قدرت نداشتن خداوند بر انجام آن باشد، که [بن نیز باطل است، زیرا] مستلزم ناتوان شمردن خدای متعال است که عقیده‌ای نه صواب است. و دیگر آن که فرض شود خداوند با آن که قدرت بر انجام لطف دارد، لطف را انجام ندهد، و این [فرض نیز باطل است، زیرا] مستلزم ترک واجب می‌باشد.

پاسخ: [اشکال کسده معنی لطف را به درستی ندانسته است] لطف آن چیزی نیست که ملطوف فیه [همراه با تحقق آن] حاصل می‌گردد. لطف فی نفسه لطف است، چه ملطوف فیه حاصل شود و چه حاصل نشود. لطف بودن یک امر [به به خاطر آن است که ملطوف فیه همراه با آن تحقق می‌یابد، بلکه] به خاطر آن است که مکلف را به انجام ملطوف فیه نزدیک و وجودش را بر عدم آن راجح می‌سازد. و

امتناع ترجیح مطلوب فیه به خاطر آن است که امر قوی‌تری با آن معارضه کرده است که همان انتخاب بد مکلف می‌باشد، و این انتخاب بد موجب گشته است که لطف در حق او مرجوح شود [مقصود آن است که لطف به خودی خود موجب رجحان یافتن وقوع مطلوب فیه می‌گردد، ما چون مکلف رای خلاف را انتخاب کرده است، این انتخاب او با لطف تعارض کرده نمی‌گذارد مقتضای لطف، که وقوع مطلوب فیه است، واقع شود بلکه به عکس، عدم وقوع مطلوب فیه راجح می‌گردد و وقوع آن، مرجوح می‌شود.]

عبارت مؤلف را می‌توان پاسخ شبهه دیگری داشت، بدین تقریر: اگر لطف واجب باشد هرگز از هیچ مکلفی گناهی سر نمی‌رد، چون حدای متعال بر همه چیر قدرت دارد و چون او قادر است در حق هر مکلفی نسبت به هر فعلی لطف لازم را انجام دهد، پس هیچ گناهی [از هیچ مکلفی] سر نخواهد زد؛ چون حدای متعال واحسی را ترک نمی‌گوید لکن [ما مشاهده می‌کنیم که] کمر و گناهان [در جهان] موجود است.

[در این صورت] تقریر پاسخ آن است که می‌گوییم: در صورتی صحیح است گفته شود «در خداوند واجب است در حق مکلف لطف کند» که زمینه وجود لطفی در حق او باشد. و هیچ بعد نیست که در مورد برخی از مکلفان زمینه هیچ لطفی، حز علم به تکلیف کسده و علم به پاداش در صورت فرمانبرداری و علم به کیفر در صورت نافرمانی، وجود نداشته باشد. و کفر از این مقدار لطف بهره‌مند است

شبهه سوم: خبر داد به این که مکلف [خاصی مانند زید] اهل بهشت، و یا اهل دوزخ می‌باشد، فساد انگیز [و ریبار] است، زیرا مکلف را به گناهان [بیشتر] سوق می‌دهد، حال آن که خداوند چنین کرده است و این با لطف منافات دارد. [زیرا به جای آن که شخص را از گناه دور کند، به آن نزدیکش می‌سازد. حاصل سخن آن است که لطف واجب نیست، زیرا خداوند کاری که در برابر لطف است انجام داده

است، و آن بام بردن از برخی اشخاص به عنوان اهل بهشت و برخی به عنوان اهل دوزخ است، و این امر موجب جرأت یافتن اولی بر گناه و مأیوس شدن دومی از سعادت و نجات می شود، و هر دو شخص به گناه نزدیک و از طاعت دور می شوند [پاسخ: اخبار به این که فلان شخص اهل بهشت است، همیشه و همه جا محرک به گناه نیست، زیرا ممکن است همراه با آن العافی باشد که با بودن آن ها اقدام به گناه ممتنع می گردد و اگر در این فرض، تحریک به گناه در کار نباشد، این سخن اشکال کننده که اخبار یاد شده مطلقاً زیاده و مفیده انگیز است باطل خواهد بود.

و اما اخبار به این که فلان شخص اهل آتش می باشد نیز مفیده انگیز نیست، زیرا این اخبار اگر برای شخص جاهل باشد، مانند ای لهب، مفیده در حق او منتفی است، [یعنی این اخبار برای او مفیده انگیز نیست]، زیرا او علم به صحت و درستی اخبار خداوند ندارد [و اساساً گفته پیامبر را وحی خدا می داند] و از این رو، این اخبار او را به اصرار بر کفر فرامی خواند و اگر این اخبار برای کسی باشد که علم و معرفت دارد، مانند ابلیس، [که بخدا و صحت گفتار او را به خوبی می شناسد]، در این صورت اخبار حدی متعال به سرانجام کار او، وی را به اصرار بر کفر بر نمی انگیزد، زیرا او می داند که اصرار بر کفر موجب فرونی کبر او می گردد پس این اخبار محرک و مشوق بر گناه نخواهد بود.

قال : و يَتَّبِعُ مِنْهُ تَعَالَى التَّعْذِيبُ مَعَ مَنْعِهِ دُونَ الذَّمِّ.

أقول : المَكْلُفُ إِذَا مَنَعَ الْمَكْلُفَ مِنْ لُطْفٍ مَنَعَهُ عِقَابَهُ، لِأَنَّهُ بِمَنْعِهِ الْأَمْرَ بِالْمَعْصِيَةِ وَالْمَلَجَأَ إِلَيْهَا، كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبُّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا﴾، فَأَحْبَرَهُمْ - لَوْ مَعَهُمُ اللَّطْفُ فِي بَعْثِ الرَّسُولِ - لَكَانَ لَهُمْ أَنْ يَسْأَلُوا بِهَذَا السُّؤَالَ، وَلَا يَكُونُ لَهُمْ هَذَا لِسُؤَالٍ إِلَّا مَعَ قُبْحِ إِهْلَاكِهِمْ مِنْ دُونَ الْبَعْثِ، وَلَا يَقْبَحُ دَمُهُ، لِأَنَّ الدَّمَّ حَقٌّ مُسْتَحَقٌّ عَلَى الْقُبْحِ عِبرَ مَحْنَصٍ بِالْمَكْلُفِ، بِحِلَافِ الْعِقَابِ

المستحق للمكلف، و لهذا لو بعث الإنسان عبده على فعل الفحیح فعلمه لم يسقط حق الماعث من الدم، كما أن لا یلیس دم أهل نذر وإن كان هو الماعث على المعاصی.

متن: کبیر کردن مکلف [گناه کار] در صورت بار داشتنی لطف از او، بر خداوند قبیح است، اما نکوهش کردن او قبیح نیست.

شرح: هرگاه تکلیف کسده لصب خود را بر تکلیف شونده بار دارد، کبیر کردن او برای تکلیف کننده قبیح می باشد، زیرا چنین کاری را به منزله امر به گناه و وادارنده به گناه است، چنان که حدای متعال می فرماید: «اگر ما آنان را پیش از آن [که قرآن نازل شود] با عذابی هلاک می کردیم، [در قیامت] می گفتند پروردگارا چرا پیامبری نفرستادی^۱ در این آیه خداوند بیان می دارد که کفران، در صورتی که لطف در برانگیختن پیامبر از ایشان بار داشته شود، حق دارند که این سؤال را [که در آیه به آن اشاره شده] مطرح کنند و از طرفی، آنان تنها در صورتی حق مطرح کردن چنین سؤالی را خواهد داشت که هلاک ساختن ایشان بدون برانگیختن پیامبری در میان ایشان، قبیح باشد [هرچند عذاب کردن مکلف در چنین فرصتی قبیح است]، اما نکوهش کردن او قبیح نمی باشد، زیرا نکوهش حتی است که مرتکب فعل قبیح سراواران می باشد، و اختصاص به مکلف ندارد، بر خلاف کبیر و عقاب که تنها مکلف [در صورت بافرمانی] مستحق و سراواران می گردد. در این روایت اگر انسان شخصی را بر انجام کاری رشت برانگیرد و او بپایان کار را انجام دهد، برای تحریک کننده بر فعل قبیح همچنان حق نکوهش کردن کسی که مرتکب قبیح شده، باقی است، همان گونه که ابلیس حق دارد آهن آتش را نکوهش نماید، هرچند خود او آنان را به ارتکاب گناه برانگیخته است.

قال : ولا يذ من المناسبة و إلا ترجع بلا ترجع بالنسبة إلى المنتسبين.

أقول : لما فرغ من الاعتراضات على وجوب اللطف شرع في ذكر أحكامه، وقد ذكر منها خمسة:

الأول : أنه لا يذ و أن يكون بين الصف و المطلوب فيه مناسبة. والمراد بالمناسبة هنا كون اللطف بحيث يكون حصوله دعياً إلى حصول المطلوب فيه، و هذا ظاهر، لأنه لو لا ذلك لم يكن كونه لظماً أولى من كونه غير لظماً، فيلزم الترجيع من غير مرجح، و لم يكن كونه لظماً في هذا العمل أولى من كونه لظماً في غيره من الأفعال، و هو ترجيع من غير مرجح أيضاً، و إلى هذين أشاره بقوله : و إلا ترجع بلا مرجح بالنسبة إلى المنتسبين، و عني بالمنتسبين اللطف و المطلوب فيه، هذا ما فهمناه من هذا الكلام.

مثنى : باید [میان لطف و مطلوب فيه] تناسک و هماهنگی باشد، وگرنه ترجیح بدون مرجح بسبب به طرفین میآید [اح لطف و مطلوب فيه] لازم می آید شرح. مؤلف پس از بیان [و پاسخ دادن] به اشکال های وارد بر وجوب لطف، به ذکر احکام آن مبادرت ورزید و از این میان پنج حکم را یاد کرد:

حکم نخست لازم است میان لطف و مطلوب فيه [= فعلی که لطف مربوط به آن است] تناسب و هماهنگی باشد. مقصود از مناسبت در این جا آن است که لطف به گونه ای باشد که تحقق آن، شخص را به انجام مطلوب فيه فراخواند و برانگیزد، و این روش است، زیرا اگر فعلی که مصداق لطف است دارای این ویژگی نباشد، لطف بودن آن رجحانی بر لطف بودن غیر آن ندارد، [و در نتیجه وجه معقولی برای انتخاب آن به عنوان مصداق لطف وجود نخواهد داشت.] و از این رو ترجیح بدون مرجح لازم خواهد آمد. [مثلاً اگر عا و فقر هر دو نسبت به فراخواندن مکلف به نماز لطف باشند، در صورتی که خدی سبحان ولی را ترجیح دهد، ترجیح بدون مرجح لازم خواهد آمد] و بر عطف بود آن در مورد این فعل [مثلاً نماز] اولای از

لطف بودن آن نسبت به فعل دیگر نخواهد بود، و این نیز ترجیح بدون مرجع خواهد بود. [یعنی اگر مناسبت میان لطف و ملطوف فيه معتبر باشد این پرستش مطرح می‌شود که مثلاً غنا چهر لطف در مورد سحر شده است نه در مورد حج.] مؤلف در عبارت خود که فرمود «وگرنه ترجیح بدون مرجع است نه طرفین مسأله لازم می‌آید» نه همین مطلب اشاره کرده است و مقصود از «طرفین مسأله» لطف و ملطوف فيه است. این چبری است که در این عبارت فهمیدیم.

قال: ولا يبلغ الإلحاء.

أقول: هذا الحكم الثاني من أحكام نطف، وهو أن لا يبلغ في الدعاء إلى الملطوف في الإلحاء، لأن العمل الملحى إلى فعل آخر يشبه اللطف في كون كل منهما داعياً إلى الفعل، غير أن المتكلمين لا يسمون الملحى إلى لعمل لظماً، فلهذا شرطنا في اللطف زوال الإلحاء عنه إلى العمل.

متن: و نباید لطف به حدّ الدعاء [و اجبار مکلف بر انجام فعل] برسد.

شرح: این حکم دوم از احکام لطف است، و آن این که لطف در برانگیختن مکلف به سوی انجام فعل ملطوف فيه نباید به حدّ الدعاء و اجبار برسد؛ زیرا فعلى که شخص را به فعل دیگری را می‌دارد، را این جهت که شخص را به سوی فعل فرا می‌خواند، شبیه لطف است، جز آن که متکلمان فعلى را که مکلف را وادار به انجام کاری می‌کند، لطف نمی‌نامند، و این رو در لطف شرط کردیم که به گونه‌ای باشد که مکلف را به انجام فعل اجبار و الزام کند.

قال: و يعلم المكلف اللطف إجمالاً أو تفصيلاً

أقول: هذا هو الحكم الثالث من أحكام نطف، وهو وجوب كونه معلوماً للمكلف

إما بالإجمال أو بالتفصيل، لأنه إذا لم يعلمه و لم يعلم المطلوب فيه و لم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعياً له إلى الفعل المطلوب فيه.

فإن كان العلم الإجمالي كافياً في الدعاء إلى الفعل لم يجب التفصيل، كما يعلم على الجملة كون الأصل الواصل إلى البهيمه لطفاً له.

و إن كان اللطف لا يتم إلا بالتفصيل وجب حصوله، و يكفي للعلم الإجمالي في المناسبة التي بين اللطف و المطلوب فيه.

متن : و باید مکلف لطف را، به نحو اجمال یا تفصیل، بداند.

شرح : این حکم سوم از احکام لطف است، و آن این که لطف باید برای مکلف معلوم باشد، یا به صورت اجمال و یا به صورت تفصیل، زیرا اگر مکلف لطف را بداند و مطلوب فيه را بداند و از مسامحت میان آن ها آگاه نباشد، آن لطف او را به سوی فعلی مطلوب فيه فرا خواهد خواند.

حال اگر علم اجمالی در فرا خواهد بود مکلف به سوی فعلی مطلوب فيه کافی باشد، علم تفصیلی به آن لازم نخواهد بود، مانند آن که به نحو سر بسته معلوم باشد دردی که به چارپا رسیده لطمی برای ماست.

و اگر لطف جز با علم تفصیلی تام نگردد [و مکلف را به انجام مطلوب فيه فراخواند]، در این صورت حصول علم تفصیلی لازم خواهد بود، و علم اجمالی به تناسب لطف و مطلوب فيه کافی می باشد.

قال : و یزید اللطف علی جهة الحسن.

أقول : هذا هو الحكم الرابع، و هو كون لطف مشتملاً على صفة رائده على الحسن من كونه واجباً كالمرائص أو مندوباً كالنوافل، هذا فيما هو من فعلنا. و أمّا ما كان من فعله تعالى فقد يتنا وجوبه في حكمته.

متن: و لطف دارای صفتی زاید بر جهت حسن می باشد
شرح: این چهارمین حکم لطف است، و آن این که باید لطف صفتی فرائر از
 حسن در بر داشته باشد، مبدء واجب بود، همچون فرائض، یا مستحب بودن،
 مانند نافله ها، این مربوط به لطفی است که جزء افعال ما می باشد و اما لطفی که
 جزء افعال خدای متعال است، پیش از این گفتیم که در حکمت خدای متعال
 واجب می باشد، [و بنابراین، صفت زاید بر حسن دارد.]

قال: و یدخله التخییر.

أقول هذا هو الحكم الخامس، وهو أن لطف لا يجب أن يكون معيياً، بل يجوز أن
 یدخله التخییر، بأن یکون کل واحد من المعین قد اشتمل على جهة من المصلحة المطلوبة
 من الآخر فيقوم مقامه و یسد مسدّه، أمّا فی حقه تعالی فبحوار أن یخلق لربّه ولداً یکون
 لطفاً له و إن کان بحور حصول اللطیفة بخلق ولد خیر ذلک الولد من أحرار غیر أحرار
 الولد الأول و على صورة غیر صورته، و حیث لا یجب أحد المعین بعینه بل یکون
 حکمه حکم الواجب المخیّر

متن: در لطف بحسب داخل می شود، [در حایی که مثلاً دو فعل باشد که هر کدام
 برای تحقق لطف کافی باشد]

شرح: این پنجمین حکم تحبیر است، و آن این که لازم نیست لطف معین باشد،
 بلکه جابر است که در آن تحبیر داخل شود، به این صورت که دو فعل وجود داشته
 باشد که هر دو جهتی از مصلحت را که در فعل دیگر مورد نظر است، داشته باشد، و
 در نتیجه جایگزین آن شود و کار آن را انجام دهد اما در حق ما [امکان چنین چیزی
 هست]، مانند کفارات سه گانه، و ما در حق خدای متعال، به خاطر آن که جایز
 است که خداوند برای رید فرزندی بیافریند که برای، و لطف باشد، هر چند تحقق

این لطف می توانست یا آفریدن مررند دیگری، غیر از آن فرزند و از اجزایی غیر از اجرای آن فرزند و بر صورتی غیر از صورت آن فرزند باشد در این هنگام یکی از دو فعل به نحو تعبیر و جوب ندارد بلکه حکم آن، حکم واجب مخیر خواهد بود.

قال بشرط حسن البدلین.

أقول : لما ذكر أن اللطف يجوز أن يدخه تخيير به على شرط كل واحد من البدلين، أعني اللطف و بدله، و أطلق على كل واحد منهما اسم البدل بالنظر إلى صاحبه إذ ليس أحدهما بالأصله الأولى من الآخر، و ذلك بشرط كون كل واحد منهما حسناً ليس فيه وجه قبح، و هذا مما لم تنق الآراء عليه، فإن جماعة من المدعية ذهبوا إلى تحويز كون القسح كالظلم مناً لظماً قائماً مقام إمر من الله تعالى

و استدلوا بأن وجه كون الأثم من فعله تعالى لظماً هو حصول المشاق و تذكر العقاب و ذلك حاصل بالظلم مناً لظماً أن يقوم مقامه.

و هذا ليس بحيد لأن كونه لظماً جهة وجوب و القسح ليس له جهة وجوب، و اللطف إنما هو في علم المظلوم بالظلم لا في نفس الظلم، كما نقول. إن العلم بحسن ذبح البهيمة لطف لما وإن لم يكن الذبح معه لظماً.

متن : به شرط آن که هر دو بدل بیکو باشند، [و هیچ جهت فبعی در آن ها وجود نداشته باشد.]

شرح : مؤلف پس از بیان این که در لطف می تواند تعبیر داخل شود، شرط هر یک از بدل ها را یادآور شد، [مقصود از بدل ها، افعالی است که هر کدام مصداق لطف است و می تواند جانشین دیگری شود]، یعنی لطف و بدل لطف. و این که مؤلف بر هر دوی آنها [= لطف و بدل لطف] نام بدل را اطلاق کرد به خاطر نظر به دیگری است، زیرا دو فعل مورد نظر، هیچ کدام برای آن که اصل در نظر گرفته شود

[و دیگری بدل آن به شمار آید] اولی‌بیتی بدرد شرط هر یک از دو بدل آن است که هر یک از آنها ختم باشد و جهت فحی در آنها وجود نداشته باشد البته این امر مورد اتفاق همگان نیست گروهی را عدلیه بر آنند که کار فییهی، مانند ستم کردن ما، می‌تواند لطف و جایگزین بپسرد کردن خداوند مکلف را، گردد.

ایشان در مقام استدلال بر مصوب خود گفته‌اند نکته لطف بودن درد و رجی که خداوند در اسباب پدید می‌آورد، حصول سحی‌ها و یادآوری کیفر خداوند [در حق معصیت کاران] است، و این امر به واسطه ستم و ستم ما [بر شخص مورد نظر] نیز حاصل می‌گردد، و از این رو می‌تواند جایگزین درد و رج آمده از سوی خداوند باشد.

اما این سحی نیکو نیست، زیرا لطف بودن، یک جهت و جوب است، در حالی که فعل قبیح هیچ جهت و جوبی ندارد [در مثال یاد شده] لطف در خود ظلم [که یک فعل فسح است] نمی‌باشد، بلکه در عثم مظلوم به قسم می‌باشد، چنان که می‌گوییم علم به حسن ذبح کردن چارها لطفی برای ماست، هر چند خود ذبح لطف نیست.

المسألة الثالثة عشرة في الأثم و وجه حسنه

قال : و بعضُ الأثم قبيحٌ يصدر منّا خاصّةً، و بعضه حسنٌ يصدر منه تعالى و منّا، و حسنه إمّا لإستحقاقه أو لإشتماله على النفع أو دفع الضرر الزائدین، أو لكونه عادياً أو على وجه الدفع.

أقول : في هذا الكلام مباحث الأول : في مناسبة هذا البحث و ما بعده لما قبله، اعلم أنا قد بینا وجوب الألطاف و المصالح و هي ضرمان، مصالح فی الدین، و مصالح فی الدنیا، أعني المنافع الدنیویة، و مصالح الدین إمّا مصادراً أو مدفعاً، و المضار منها آلام و أمراض و غيرها كالأحمال و العلاء، و المنافع الصّحة و السّعة فی الرزق و الرّخص، فلاحل هذا بحث المصنّف رحمه الله عقیب اللطف من هذه الأشياء، و لما كانت الآلام تستلزم الأعراض

وجب البحث عنها أيضاً.

البحث الثاني : اختلف الناس في قبح الأثم وحسنه، فذهب الثنوية إلى قبح جميع الآلام، وذهب المحبرة إلى حسن جميعها من الله تعالى، وذهب البكرية و أهل التناسخ والعدلية إلى حسن بعضها وقبح الباقي.

البحث الثالث : في علة الحسن، اختلف نقائلون بحسن بعض الأثم في وجه الحسن: فقال أهل التناسخ إن علة الحسن هي لاستحقاق لا غير، لأن النفوس البشرية إذا كانت في أمدان قل هذه الأبدان و فعت دويماً استحققت الأثم عليها، وهذا أيضاً قول البكرية. و قالت المعتزلة أنه بحسن عند شروط.

أحدها : أن يكون مستحقاً.

و ثانيها : أن يكون فيها نفع عظيم يوفي عيها.

و ثالثها : أن يكون فيها دفع ضرر أعظم منها.

و رابعها . أن يكون مفعولاً على محررى العادة، كما يعمل الله تعالى بالحي إذا ألقياها في النار.

و خامسها : أن يكون مفعولاً على سبيل الدفع عن النفس، كما إذا آلمنا من يقصد قتلنا.

لأننا متى علمنا اشتغال الأثم على أحد هذه لوجوه حكمنا بحسنه قطعاً.

- ۱۳ -

درد و رنج و وجه نيكو بودن آن

عقبن : برخی از انواع رنج قبیح است و تنها از ما [انسان ها] سر می زند [نه خداوند متعال]، و برخی از انواع آن حس است که هم از خدای متعال سر می زند و هم از ما. و حسن بودن آن یا به خاطر آن است که شخص سراوار آن می باشد، یا به خاطر آن که مشتمل بر نفع بیشتر و یا دور کردن رنج بیشتر می باشد، و یا به خاطر آن که بر اساس جریان عادی طبیعت صورت گرفته است، و یا به خاطر آن که در مقام دفاع

[از خود] بوده است.

شرح: در این موضوع چند بحث وجود دارد نخست: تناسب این مبحث و مباحث پس از آن با مطالب پیشین. بدان که ما بیان کردیم لطف‌ها و مصلحت‌ها امری واجب است؛ و این‌ها بر دو دسته‌اند مصلحت‌های مربوط به دین و مصلحت‌های مربوط به دنیا، یعنی منفعت‌های دنیوی. مصلحت‌های مربوط به دین [بهبود امور دنیوی] یا ضرر و زیان‌اند و یا منفعت و سود. از جمله ضررها رنج‌ها و بیماری‌ها و امور دیگری مانند مرگ‌ها و [کمبود و] گساری است و [از جمله] منفعت‌ها سلامتی، گشایش در روزی و [افزایش و] آرزایی است. به خاطر همین نکته مؤلف (ره) به دنبال مسأله لطف به بحث درباره این امور پرداخته. و چون دردها و رنج‌ها مستلزم عوض‌هایی است، بحث از عوض‌ها نیز لازم گردید.

دوم مردم درباره این که آیا درد و رنج امری قبیح است یا حسن، اختلاف کرده‌اند. دوگانه پرسش‌ها بر آن‌اند که همه دردها و رنج‌ها مسخ‌اند. فائس به جنس بر آن‌اند که همه دردها و رنج‌ها از طرف جدای متعین بیکوست، [یعنی هر دردی که خداوند بر کسی وارد آورد، بیکوست] بکریه، اهل تناسخ و عدلیه معتقدند که برخی از دردها حسن و برخی از آن‌ها قبیح می‌باشند.

سوم: درباره علت حسن بودن [دردها] است. کسانی که معتقدند برخی از دردها حسن است، درباره وجه حسن آن اختلاف کرده‌اند. اهل تناسخ گفته‌اند: علت حسن بودن آن، تنها این است که شخصی که بر او درد و رنج وارد می‌شود [به خاطر کارهای ناشایسته‌اش] مستحق آن می‌باشد، زیرا عروس انسانی وقتی که در بدن‌های دیگری، پیش از این بدن‌ها، بوده‌اند و گاهی را مرکب گشته‌اند، استحقاق رنج کشیدن یافته‌اند. بکریه نیز بر همین عقیده‌اند.

معتزله گفته‌اند. وارد ساختن درد و رنج بر انسان در شرایط زیر نیکو می‌باشد:

۱- شخص [به واسطه اعمال ناروای خود] مستحق آن رنج باشد، [مانند رنجی

که در اجرای حدود الهی بر مجرم وارد می‌آید.]

۲- در آن رنج سود فراوانی که زاید بر آن رنج است، باشد؛ [مانند رنجی که مجاهد در میدان جنگ می‌برد.]

۳- در آن رنج دورکردن زبانی بزرگ‌تر از آن رنج باشد، [مانند قطع عضو فاسد که سلامت اسنان را تهدید می‌کند.]

۴- بر اساس جریان عادت [و سنت الهی در روند حوادث طبیعی] انجام شده باشد، مانند رنجی که خداوند بر موجود رنده وارد می‌آورد وقتی که او را در آتش می‌اندازیم. [این رنج بر اساس خاصیتی است که به طور طبیعی در آتش نهاده شده است و مقتضای قانون طبیعت و سنت الهی است.]

۵- آن رنج در مقام دفاع از خود بر طرف مقابل وارد شده باشد، مانند هنگامی که بر کسی که قصد کشتن ما را دارد، دزدی وارد می‌آوریم.

دلیل حسن بودن رنج در موارد یادشده آن است که هرگاه ما بدانیم رنجی که بر شخص وارد آمده واجد یکی از این وجوه می‌باشد، قطعاً حکم به حسن آن می‌کنیم. [در واقع دلیل ما بر این مطلب حکم و حدان بر نیکو بودن آن است.]

قال : ولا بد في المشتل على النفع من اللطف.

أقول : هذا شرط لحسن الألم المبتدأ الذي يفعله الله تعالى لاشتعاله على نفع المتألم، وهو كونه مشتملاً على اللطف إما للمتألم أو لمبصره، لأن خلق الألم عن النفع الزائد الذي يختار المولم معه الألم يستلزم العلم، و خيره عن اللطف يستلزم العيب و هما قبيحان فلا بد من هذين الاعتبارين في هذا النوع من الألم، و هما حثيف الشيطان:

فقال أبو علي: إن علة فسخ الألم كونه ظمناً لا غير، فلم يشترط هذا الشرط.

و قال أبو هاشم: إنه يفسح لكونه ظمناً أو لكونه عيباً، فأوجب في الأمراض التي يفعلها الله تعالى في الصبيان مع الأعواض الرثبة شتمها على بطف لمكلف آخر، ولهذا يفسح

ما تخلیص العریق بشرط کسر ید و استیحار من ینرح ماء النثر و یقدفه فیها لغير غرض مع توفیة الأجرة

و یمکن الجواب هنا لأبی علی بما ذکرناه فی کتاب بهایة المرام.

هتقن : و ربحی که مشتمل بر رفع است [برای آن که حس باشد] باید مصداق لطف باشد.

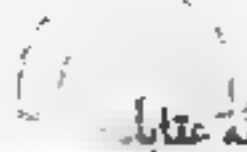
شرح : این شرط **حس** ربح ابتدایی است [در بر ربح کبفری]، که خدای متعال آن را به خاطر مشتمل بودنش بر رفع کسی که آن را تحمل می‌کند، بر او وارد می‌سازد. این شرط عبارت است از **معمل بودن** - ربح بر لطف یا برای کسی که ربح را تحمل می‌کند و یا برای دیگری [پس صرف این که آن ربح بعضی را برای شخص مألوم در پی می‌آورد، برای محسن آن کفایت نمی‌کند] زیرا حالی بودن ربح از رفع رایدی که وارد آورده ربح به واسطه آن، آن ربح را بر می‌گیرند، مستلزم ظلم و ستم است، و حالی بودنش از **لطف مستلزم عیب و بیهوده بودنش** می‌باشد و ظلم و عیب هر دو قبیح است پس [برای آن که بر ربح از همه جهت قبیح حالی باشد تا نتواند به حس و نیکویی منتصف گردد] باید این دو نکته [= مشتمل بودن بر رفع و مشتمل بودن بر لطف] هر دو در آن رعایت شود. در این مسأله دو شیخ [ابوعلی جبائی و فرزندش ابوهاشم که هر دو از بزرگان معتبره هستند] اختلاف کرده‌اند.

ابوعلی گفته است: علت قبیح بودن درد تنها این است که مصداق ستم و ظلم می‌باشد، و به همین دلیل او برای حس بودن آن این شرط [= مشتمل بودن بر لطف] را ذکر نکرده است.

ابوهاشم گفته است: درد و رنج از دو جهت قبیح است، یکی به سبب آن که ظلم است و دیگری به سبب آن که عیب می‌باشد. از این رو، او درباره بیماری‌هایی که خدای متعال کودکان را به آن‌ها مبتلا می‌کند، افزود بر عوض‌های زاید بر آن رنج‌ها،

لازم دانسته است که مشتمل بر لطف برای مکلف دیگری باشد، [و به گونه ای باشد که او را به طاعت نزدیک و از گناه دور سازد] به همین دلیل است که [یعنی چون وارد آوردن رنج از دو جهت قبیح می باشد] اگر با قبیح است که شخص عریق را نجات دهیم به شرط آن که دستش را بشکیم، یا کسی را اجاره کنیم برای آن که آب چاه را بکشد و آن گاه دوباره آب را داخل آن بریزد، پس آن که عرض [عقلایی] از این کار داشته باشیم، با پرداخت همه اجرت به او، [خلاصه آن که صرف مشتمل بر درد و رنج بر نفع زاید، قبیح آن را بر طرف نمی سازد و شاهد این مطلب آن است که در موارد یاد شده با آن که نفع زاید وجود دارد، قبیح بر طرف نمی گردد باید علاوه بر نفع زاید، یک فرض عملایی نیز در میان باشد تا وارد ساحس آن درد از مصادیق عیب نباشد].

می توان سخن ایی علی را با آنچه ما در کتاب نهایه المرام ذکر کردیم، پاسخ داد.



قال : و يجوز في المستحق كونه عقاباً .
 أقول : هذا مذهب أبي الحسين المصري، فإنه حوّر أن تقع الأمراض في الكفار و
 المساق عقاباً للكامر و العاق لأنه ألم و صل إلى المستحق فأمكن أن يكون عقاباً، و
 يكون معجبه قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود.
 و منع قاضي القضاة من ذلك و جزم بكون أمراضهم محضاً لا عقوبات لأنه يجب
 عليهم الرضا و الصبر عليها و التسليم و ترك الجزع و لا يلزمهم ذلك في العقاب.
 والجواب : المنع من عدم الروم في العقاب لأن الرضا يطلق على معين.
 أحدهما : الاعتقاد بحسن الفعل، و هو مشترك بين العقاب و المحنة
 والثاني : موافقة العمل للشهرة، و هذا غير مقدور للمعب فلا يجب في المحنة ولا
 في العقاب، و إذا كان الرضا بالمعنى الأول واجباً في العقاب فكذلك الصبر على ذلك
 الاعتقاد واجب بأن لا يظهر خلاف الرضا و هو الحرع، و يجب أيضاً التسليم بأن يعتقد أنه
 لو تمكن من دفع المرض الذي هو مصلحة له لا يدفعه و لا يمتنع منه.

هتق: رنجی که بر شخص مستحق آن وارد می‌آید می‌تواند کبیر او باشد.
 شوح: این عقیده‌ی ابی‌حسین بصری است، او جایز دانسته است که بیماری‌ها در
 کافران و فاسقان به عنوان کبیر کافر و فاسق برده باشد، زیرا این رنجی خواهد بود که
 به مستحق آن وارد شده است و از این رو می‌تواند کبیر او به شمار آید و زودرس
 بودن این کبیر دربردارنده‌ی مصلحتی برای برخی از مکلفان می‌باشد، همانند حدود
 قاضی‌القضاة این مطلب را پذیرفته و یقین کرده است که بیماری‌ها آزمون و
 امتحان است، نه کبیرهای گم‌ها، به دیس آن که کسانی که متحمل رنج می‌شوند
 وظیفه دارند که [در برابر حواست خداوند] راضی باشند و بر آن رنج‌ها صبر و
 شکیبایی بورزند، تسلیم باشند و تاله و قعاب سر ندهند، در حانی که درباره‌ی کبیر و
 عقاب، شخص چنین وظیفه‌ای ندارد.

پاسخ قاضی‌القضاة آن است که ما قبول نداریم که درباره‌ی کبیر و عقاب، شخص
 وظیفه نداشته باشد که راضی باشد، زیرا رضا بر دو معنا اطلاق می‌گردد.

نخست اعتقاد به حسن فعل، که این امر میان رنج کبیری و رنج آرمونی مشترک
 است

دوم موافق بودن فعل با سهوب و مس، که این امر از دایرة قدرت بنده بیرون
 است، [زیرا امیال انسان به دست انسان نیست، که از چه چیز خوشش بیاید و از آن
 لذت ببرد و از چه چیز بدش بیاید.] و چون را اختیار بنده بیرون است، نه در آزمون و
 نه در کبیر چنین وظیفه‌ای ندارد [که در رنج وارد شده راضی باشد.] و هرگاه راضی
 بودن به معنای نخست درباره‌ی کبیر واجب باشد، صبر بر آن اعتقاد نیز واجب
 خواهد بود، به این که از شخص امری بر خلاف رضا سر نزد، یعنی تاله و قعاب نکند،
 و نیز واجب است که تسلیم باشد، یعنی معتقد باشد که اگر او قادر بود بیماری‌ای را
 که به صلاح اوست، برطرف سازد، آن را برطرف نمی‌کرد و از آن خودداری
 نمی‌نمود، [بلکه با کمال آمادگی آن را می‌پذیرفت.]

قال : ولا يكفي اللطف في ألم المكلف في الحسن.

أقول : هذا مذهب الشيعين و قاضي القضاة، و يجوز بعض المشايخ إدخال الألم على المكلف إذا اشتمل على اللطف و الاعتبار و إن لم يحصل في مقابلته عوض، لأنَّ الألم كما يحسن لثمنه يقابله فكذا يحسن لما يؤدي إليه الألم، و لهذا حسن منّا تحتل مشاق السفر لربح يقابل السلعة و لا يقابل مشاق السفر، و لما كان مشاق السفر علة في حصول الربح المقابل للسلعة فكذا الألم الذي هو لطف لولاه لما حصل الثواب المقابل للطاعة فحسب فعله و إن خلا عن العوض لأدائه إلى ليع

و حجة الأوائل أنَّ الألم غير المستحق لولا اشتماله على الشئ أو دفع الضرر كان فيجاء، و الطاعة المعمولة لأجل الألم ليست بفع، و الثواب المستحق عليها يقابل الطاعة دون الألم، فيبقى الألم محرداً عن المفع و بذلك قبح

من : صرف این که ربح وارد آمده تر مکلف مضداق لصف باشد [و مکلف را به طاعت نزدیک و از گناه دور سازد] برای نیکو بودن آن کفایت نمی کند.

شرح : این عقیده دو شیخ [= ابوعلی و بوهاشم جباری] و قاضی القضاة است. برخی از بزرگان وارد ساختن درد و ربح بر مکلف را، در صورتی که دربردارنده لطف و عبرت آموزی باشد، روا داشته اند، هر چند در برابر آن عوضی حاصل نگردد. زیرا ربح همان گونه که به سبب نفعی که در برابر آن می باشد، نیکوست، به سبب نتیجه ای که تحمل ربح به آن می انجامد نیز نیکو می باشد. به خاطر همین نکته برای ما نیکوست که سختی های سفر را بر خود هموار سازیم تا به سودی که در برابر کالاست، نه در برابر سختی های سفر، دست یابیم. و همان گونه که سختی های سفر عکس به دست آمدن سود در برابر کالاست، رنجی که لطف می باشد، اگر باشد انسان به پاداشی که در برابر طاعت است دست نمی یابد پس وارد آوردن چنین رنجی نیکو خواهد بود هر چند از عوض خالی باشد، چون به سود می انجامد.

حجت متکلمان نخستین [که این ر بری حسن بودن وارد آوردن رنج کافی نمی‌دانستند] آن بود که رنجی که شخص مستحق آن است، اگر مشتمل بر نفع یا دفع زیان نباشد، قبیح خواهد بود، و ضاعی که به خاطر رنج وارد آمده بر شخص انجام می‌گیرد، نفع به شمار نمی‌رود، و پاداشی که شخص مطیع مستحق آن می‌گردد، در برابر طاعت اوست نه در برابر رنجی که بر او وارد آمده است. در نتیجه، رنج وارد آمده بر او بدون نفع باقی می‌ماند، [یعنی نفعی در برابر آن به شخص نرسیده است.] و این قبیح است

قال : ولا يحسنُ مع اشتغال اللذة على لطيفته.

أقول : هذا مذهب أبي الحسين المصري خلافاً لأبي هاشم. و تقریر مذهب أبي هاشم :
 أما لو فرضنا اشتغال اللذة على اللطف الذي اشتمل عليه الألم هل يحسن منه تعالى فعل
 الألم بالنحو لأجل لطف الغير مع العوض الزائد الذي يحلله الألم لو عرص عليه؟ قال
 أبو هاشم : نعم لأن الألم المشتمل على المنفعة الموجبة في حكم المنفعة عند العقلاء، و لهذا
 لا يعد العقلاء مشاق السهر الموصلة إلى لأرباح مضاف، و إذا كان الألم في حكم المنفعة
 صار حصول اللطف في تقدير مسعفين فيتحير الحكماء في أيهما شاء
 و أبو الحسين مع ذلك، لأن الألم إنما يصير في حكم المنفعة إذا لم يكن طريقاً لتلك
 المنفعة إلا ذلك الألم، ولو أمكن الوصول إلى تلك المنفعة بدون ذلك الألم كان ذلك
 الألم ضرراً و عثاً، و لهذا يعد العقلاء السهر ضرراً مع حصول الربح بدونه.

متن : اگر لذت همان لطیفی را که در رنج است، دربر داشته باشد، دیگر وارد ساختن رنج [به خاطر حصول آن لطیف] نیکو نخواهد بود.

شرح : این عقیده ابی حسین مصری است که ابی هاشم با آن مخالف است. بیان عقیده ابی هاشم آن است که اگر ما فرض کنیم لذت همان لطیفی را که در رنج

هست، در بر دارد، آیا نیکو خواهد بود که خدای متعال رنجی را بر شخص زنده وارد سازد به خاطر لطف دیگری، همراه با عوض زایدی که شخص متحمل رنج در صورت عرضه شدن بر وی، آن را بر می گیرند؟ ابوهاشم گفته است: آری، چون رنج مشتمل بر سود زاید بر آن نرد عقلاء در حکم سود است، و به همین دلیل عقلا سختی های سفر را که به سودهایی می انجامد، ضرر و زیان به شمار نمی آورند. و هرگاه رنج در حکم منفعت باشد، حاصل شدن لطف به منزله دو منفعت خواهد بود، [یعنی چنین رنجی گویا مسبب دو منفعت است: یکی لطف و دیگری منفعت مفروض در رنج، حال آن که لذت تنها مشتمل بر لطف است.] و از این رو، حکیم در احکام هر کدام از این دو [رنج و لذت] محیر خواهد بود

ابوحسین این سخن را نیز پرفته است، زیرا رنج تنها در صورتی می تواند در حکم منفعت باشد که از هیچ راه دیگری، غیر از تحمل آن رنج، نتوان به آن منفعت دست یافت. اما اگر بدون آن رنج به آن منفعت دست یافت، تحمل آن رنج زیانبار و بیهوده خواهد بود، و از این رو عقلا سبقت کردن راه در صورتی که بدون آن نیز بتوان به سود دست یافت، زیان بار می شمارند.

قال: ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل.

أقول: لا يشترط في حسن الألم المصعول ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم للعوض الزائد عليه بالفعل، لأن اعتبار الاختيار إنما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين فأما النفع البالغ إلى حد لا يجور اختلاف الاختيار فيه فبأنه يحسن وإن لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه تعالى.

حق: نیکو بودن [وارد ساحن] رنج مشروط به آن نیست که شخص متحمل رنج آن را بالفعل اختیار کرده باشد.

شروح : نیکو بودن ربح ابتدایی که در جاب خود وید وارد شده مشروط به آن نیست که شخص متحمل ربح، عوض را بد بر آن را بالفعل اختیار کند، زیرا انتخاب و اختیار در نفعی معتبر است که انتخاب تحمل کنندگان ربح درباره آن گوناگون باشد، [برخی آن را انتخاب می‌کند و برخی نمی‌کنند]، اگر نفع به انداره‌ای برسد که همه برگزینش آن متفق باشند [و اختلافی در آن تصور نشود]، چنین ربحی نیکو خواهد بود هر چند شخص متحمل ربح بالفعل آن را اختیار و انتخاب نکرده باشد. و این همان عوضی است که شخص حق مطبوعه آن را نخواهد داشت.

المسألة الرابعة عشرة: في الأعواض

قال : والعوض نفع مستحق خالي عن تعظيم وإجلال أقول : لما ذكر حسن الأثم المتشأ مع تعقده بالعوض الرائد وحسب عليه البحث عن العوض و أحكامه، وبدأ بتحديد، فالنفع حسن للمفصل به و للمستحق، و قيد المستحق فصل يميزه عن النفع المتفصل به، و قيد الحنوّ عن لتعظيم و الإحلال بحرح به الثواب.

- ۱۴ -

عوض‌ها

متن : عوض نفعی است که شخص استحقاق آن را دارد اما [اعطای آن] همراه با بزرگداشت و گرامی داشت نیست.

شروح : چون مؤلف درباره نیکو بودن ربح ابتدایی در صورت همراه بودن آن با عوض افزون بر آن، سخن گفت، بر وی لازم آمد که درباره عوض و احکام آن به بحث بنشیند و [او در این مقام] بحث خود را با بیان تعریف عوض آغاز کرد. [در تعریف مؤلف برای عوض] نفع، حسن است برای آنچه از باب تفضّل [و نه از روی استحقاق] داده می‌شود و آنچه شخص مستحق آن است، و قید «که شخص استحقاق آن را دارد» فصل است و آن را ر نفعی که از باب تفضّل به شخص داده

می‌شود، جدا می‌سازد. و [سرانجام] با قید «همراه» نبودن یا بزرگداشت و گرامی‌داشت، ثواب از تعریف خارج می‌گردد

[توضیح اینکه: پاداشی که خداوند به بندگان عطا می‌کند بر سه قسم است:
 ۱- پاداشی که بنده استحقاق آن را ندارد و ندادن آن بر خلاف عدل نمی‌باشد، مانند پاداشی که به میت می‌دهند وقتی کسی به نیابت از او به حج می‌رود و یا برای او نماز می‌خواند. این نوع پاداش را تفضّل می‌نامند. ۲- پاداشی که بنده به خاطر تحمّل مشقتی که از جانب خداوند به او رسیده، مانند درد و بیماری و فقر، مستحق آن گشته است، بی‌آنکه عبادتی به قصد قربت کرده باشد این پاداش را عوض می‌نامند و مسلمان، کافر، کودک، دیوانه، عاقل و مکلف در آن یکسان هستند.
 ۳- پاداشی که در ارای مشقت‌هایی است که شخص در راه اطاعت فرمان خدا و یا قصد قربت متحمل شده است، که [به آن ثواب گویند]. چنین پاداشی همراه با تعظیم و اجلال می‌باشد، چرا که در برابر خدمت بنده است. هر سه مورد یاد شده بمع است و مؤلف با دو قیدی که در تعریف خود آورد مورد اول و سوم را خارج کرد]

قال : و يستحق عليه تعالى بإنزال الآلام و تفويت المنافع لمصلحة الغير و إنزال الغصوم، سواء استندت إلى علم ضروري أو مكتسب أو ظن. لا ما تستند إلى فعل العبد، و أمر عباده بالمضار أو إباحته و تمكين غير العاقل.

أقول : هذه الوجوه التي يستحق بها العبد على الله تعالى :

الأول : إنزال الآلام بالعبد كالمرض و غيره، و قد سبق بيان وجوب العوض به من حيث اشتماله على الظلم لو لم يجب لمعوض.

الثاني : تفويت المنافع إذا كانت منه تعالى لمصلحة الغير، لأنه لا فرق بين تفويت المنافع و إنزال المضار، فلو أمات الله تعالى بآ لريد و كان في معلومه تعالى أنه لو عاش لا تنفع به زيد لاستحق عليه تعالى العوض عما فاته من منافع ولده، و لو كان في معلومه

تعالى عدم انتفاعه به لأنه يموت قس الانتفاع به لم يستحق به عوضاً لعدم تفوقه المنفعة منه تعالى.

وكذلك لو أهلك ماله استحق العوض بذلك سواء شعر بهلاك ماله أو لم يشعر لأن تفويت المنفعة كإتزال الألم ولو آلمة ولم يشعر به لاستحق العوض فكذلك إذا فوّت عليه منفعة لم يشعر بها، وعندى في هذا الوجه نظر.

الثالث : إزال الغموم، بأن يعمل الله تعالى أسباب الغم، لأن الغم يحري مجرى الضرر في العقل، سواء كان الغم علماً ضرورياً سروراً مصيبة أو وصول ألم أو كان ظناً بأن يتم عند أماره لو وصول مصرة أو فوات منفعة أو كان علماً مكتسباً، لأن الله تعالى هو الناصب للدليل والباعث على النظر فيه وكذا هو الناصب لأماره الظن، فلما كان سبب الغم منه تعالى كان العوض عليه.

وأما الغم الحاصل من العبد نفسه من غير سبب منه تعالى نحو أن يبحث العبد فيعتقد جهلاً برول ضرر أو فوات منفعة، فإنه لا عوض فيه عليه تعالى، ولو فعل به تعالى فعلاً لو شعر به لاعتنم نحو أن يهلك له ماله وهو لا يشعر به إلى أن يموت فإنه لا يستحق العوض عليه تعالى لأنه إذا لم يشعر به لم يعتنم به.

الرابع : أمر الله تعالى عباده بإيلاء الحيوان أو إباحته، سواء كان الأمر للإيجاب كالذبح في الهدى والكمارة والسر، أو نسيب كالتصحيات، فإن العوض في ذلك كله على الله تعالى، لاستلزام الأمر والإباحة الحسن، والألم إنما يحسن إذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم حداً يحسن الألم لأجله.

الخامس : تمكين غير العاقل، مثل مساع نوحش وسباع الطير والهوام وقد اختلف أهل العدل هنا على أربعة أقوال:

فذهب بعضهم إلى أن العوض على الله تعالى مطلقاً، ويعزى هذا القول إلى أبي علي الجبائي.

وقال آخرون: إن العوض على فاعل الألم، وهو قول يحكى عن أبي علي أيضاً.

و قال آخرون: لا عوض هنا على الله تعالى ولا على الحيوان.

و قال قاضي القضاة: إن كان الحيوان ملجأ إلى الإيلام كان العوض عليه تعالى، وإن لم يكن ملجأ كان العوض على الحيوان نفسه.

احتج الأولون: بأنه تعالى مكّنه و جعل فيه ميلاً شديداً إلى الإيلام مع إمكان عدم الميل و لم يجعل له عقلاً يميز به حس الألم من قبعه و لم يرجره بشيء من أسباب الزجر مع إمكان ذلك كله، فكان ذلك بمنزلة الإغرام، فلو لا تكمله تعالى بالعوض لقبح منه ذلك.

و احتج الآخرون: بقوله: أن الله تعالى يتصف للحماء من القرناء.

و احتج النافون للعوض: بقوله مثلاً: حرم المحماء بخار.

و احتج القاضي بأن التمكين لا يقتضي انتقال العوض من القاهل إلى المسمكن و إلا لوجب عوض القتل على صانع السيف، بخلاف الإلحاح المقتضي لاستناد الفعل في الحقيقة إلى الملقى، و لهذا يحس أدبه دور الملجأ و بأن العوض لو كان عليه تعالى لما حسن منمها عن الأكل.

والجواب عن الأول: أنه لا دلالة في الحديث على أنه تعالى يتصف للحماء بأن ينقل أعواص القرناء إليها، و هو يصدق بتمويضه تعالى إليها، كما أن السيد إذا خرم ما أنفقه عبده يقال قد أنصف المظلوم من عبده، مع أنه يحتمل المجاز بتشبيه الظالم لتعكفه من الظلم بالقرناء و المظلوم بالجماء لضعفه.

و عن الثاني: أن المراد انتفاء القصاص.

و عن الثالث: بالمرق فإن القاتل مصرع من القتل و عبده احتقاد عقلي بمنعه عن الإقدام عليه، فلهذا لم نقل بوجوب العوض على صانع السيف بخلاف السبع.

و هن الرابع: أنه قد يحسن المنع عن الأكل إذا كان لذلك المنع وجه حسن، كما أنه يحسن منّا منع الصبيان عن شرب الحمر و منع المعاقب عن العقاب.

متن: اموری که موجب استحقاق عوض بر خداوند می‌گردند عبارتند از: فرو فرستادن درد و رنج، تباه ساختن سمعت کسی به خاطر مصلحت غیر [مانند آن که خداوند مال کسی را با سیل و زلزله و ماسه آن تباه سازد]، وارد آوردن غم و اندوه‌ها، خواه مستند به علم بدیهی یا اکتسابی باشد و خواه مستند به گمان باشد، برخلاف اندوهی که مستند به کار خود بنده است، این که بندگان را امر کند به انجام کارهای زیان‌آور و یا آن که انجام آن را بر آنها مباح گرداند [ماسه امر به ذبح حیوان در مناسک حج و ادا آن در سایر موارد]، مسقط ساختن غیر عاقل [مانند درندگان].

شرح: این‌ها اموری است که شخص به واسطه آن‌ها مستحق عوض از سوی خداوند می‌گردد.

نکته: فرود آوردن دردها [و بلاهای آسمانی] بر بنده، ماسه بیماری و غیر آن. در گذشته ما می‌کردیم که عوض در این موارد واجب است چرا که اگر عوض واجب نباشد فرود آوردن چنین دردهایی بر بنده تدریجاً قلم خواهد بود.

دوم: از میان بردن سمعت کسی هرگاه بر سوی خداوند و برای مصلحت دیگری باشد، زیرا از میان بردن منافع با فرو فرستادن ریاها تعاونی ندارد پس اگر خدای متعال پسری از رید را بمیرداند در حالی که می‌داند که اگر آن پسر زنده می‌ماند زید از او بهره‌مند می‌شد، رید استحقاق آن را خواهد داشت که خداوند عوض مافی را که از فرزندش به او می‌رسید و کنون رکب او رفته است، به او بدهد اما اگر خداوند بداند که آن شخص [اگر فرزندش زنده می‌ماند] پیش از بهره‌مند شدن از فرزندش می‌میرد و از این رو، نفعی از او نخواهد برد، او بر مرگ فرزندش مستحق عوض نمی‌گردد، چرا که مرگ فرزند موجب تقویت سمعتی از وی نشده است.

همچنین اگر خداوند اموال شخص را [با سیل و زلزله و مانند آن] نابود سازد، او مستحق عوض می‌گردد، چه از نابودی اموالش آگه گردد و چه آگه نگردد، زیرا از

میان بردن منفعت ماسد وارد ساختن درد است و اگر خداوند دردی بر شخص وارد سازد بی آنکه او بفهمد او مستحق عوض خواهد شد، پس همچنین است وقتی منفعتی از او فوت می‌گردد بی آنکه او آگاه باشد، به عقیده من این بیان تمام نیست. سوم: فرو فرستادن اندوه‌ها، به این صورت که خدای متعال اسباب اندوه را پدید آورد چون اندوه نزد عقل به منزله ضرر و زیان است [و حکم همان را دارد]، خواه اندوه علم بدیهی به رخ داد مصیبتی یا رسیدن رنجی باشد، یا گمانی باشد، مانند آن که شخص با ملاحظه نشانه و شاهی بر رسیدن ضرر و زیان یا از دست رفتن منفعت، اندوهناک گردد، یا علم اکتسابی باشد؛ زیرا خدای متعال کسی است که دلیل [بر امور] را قرار می‌دهد و شخص را به نظر و تأمل در آن بر می‌انگیزاند و نیز اوست که نشانه‌های گمان‌آور را قرار می‌دهد و چون سبب اندوه از سوی خداوند است عوض نیز بر عهده او می‌باشد. و اما اندوهی که منشأ آن خود بنده است و نه خداوند مانند آن که بنده به حبس و جو پیردازد و آنگاه به خطا معتقد شود که زبانی به او خواهد رسید یا نفعی از کف او خواهد رفت، عوضی در آن بر خداوند نخواهد بود. اگر خدای متعال با او کاری کند که اگر از آن آگاه می‌شد اندوهناک می‌گشت، مانند آن که مالی را از او تباہ سازد بی آنکه او تا هنگام مرگ از آن آگاه شود، در این صورت مستحق عوضی در برابر آن نخواهد بود، زیرا او در صورت عدم آگاهی از آن نسبت به آن اندوهناک نخواهد بود.

چهارم: امر کردن خداوند بندگانش را به وارد ساختن درد بر حیوان و یا مباح نمودن آن، خواه امر خداوند [و کشتن حیوان و در نتیجه آزار دیدن آن] بیانگر وجوب آن باشد، مانند امر به دح حیوان برای حج، کفاره و نذر، یا آن که بیانگر استحباب باشد، مانند قربانی‌ها، در همه این موارد عوض رنجی که بر حیوان وارد می‌آید بر خداوند است [که به آن حیوان بدهد]، زیرا امر به انجام کار و یا مباح

نمودن انجام کاری مستلزم نیکو بودن آن است و رنج، [خواه بر انسان وارد آید و خواه بر حیوان]، تنها در صورتی نیکو خواهد بود که منافع فراوانی را در بر داشته باشد، به اندازه‌ای که تحمل آن رنج برای رسیدن به آن مقصد نیکو باشد.

پنجم. مسلط ساختن غیر عادل، مانند درندگان از چارپایان و پرندگان و شیران بیشه، بر مردم. هدیه در اینجا اختلاف درید و چهار دسته شده‌اند:

برخی گفته‌اند: عوض مطلقاً بر عهده حد، و بد است این قول به ابی‌علی حیوانی مسلوب است.

دسته‌ای دیگر گفته‌اند: عوض بر عهده حیوانی است که درد را بر شخص وارد ساخته است. این قول نیز از ابی‌علی نقل شده است.

دسته‌ای دیگر گفته‌اند: در اینجا عوضی به پنده تعلق نمی‌گیرد، به ار خداوند و نه از حیوان.

فاسی القصاص گفته است: اگر حیوان مجبور به وارد ساختن درد [و حمله به شخص باشد و از خود اختیاری نداشته باشد] عوض بر خداوند خواهد بود، و اگر مجبور بر این امر نباشد [و با اختیار خود چنین کرده باشد] عوض بر عهده خود حیوان خواهد بود.

دسته نخست [که عوض را مطلقاً بر عهده حد وند می‌داند] این‌گونه دلیل آورده‌اند که: خدای متعال حیوان را بر شخص مسلط ساخته و گرایش شدیدی به آسیب رساندن به او در وی قرار داده است با آن‌که گرایش نداشتن به آن ممکن بود و از طرفی، عقلی برای حیوان قرار نداده است تا با آن خوبی و بدی رنج را تشخیص دهد، و نیز حیوان را با هیچ یک از اسباب مع و رجز، از انجام چنین کاری باز نداشت، با آن‌که همه این امور ممکن‌اند [و می‌توانستند تحقق داشته باشند] بنابراین، گویا خداوند حیوان را بر این کار تحریص و وادار نموده است، و اگر خداوند عوض آن را بر عهده نگیرد، این کار از وی قبیح و ناپسند خواهد بود.

گروه دوم [که گفته اند عوض بر هدهه حیوانی است که درد را وارد ساخته است] به این سخن معصوم ^ع نمسکد چسته اند که: خدای متعال [وقتی حیوان شاخدار بر حیوان بدون شاخ آسیب وارد می سازد] حق حیوان بی شاخ را از حیوان شاخدار می گیرد.

کسانی که عوض را [در این فرص] مضاف نفی کرده اند [= قول سوم] به این سخن معصوم استناد کرده اند که زخم [وارد شده از سوی] حیوان زبان بسته هدر است. فاضی [برای اثبات نظر خود] چنین استدلال کرده است: صرف مسلط ساختن شخص بر دیگری مقتضی آن نیست که عوض از فاعل به کسی که او را مسلط ساخته منتقل شود، وگرنه [وقتی یک نفر، دیگری را با شمشیر به قتل می رساند]، باید عوض قتل بر هدهه ^ع شمشیر باشد، [زیرا اگر او شمشیر نداشته بود، قاتل مسلط بر قتل می شد]، بر خلاف الحاء و وادار ساختن که اقتضا دارد فعل در حقیقت به شخص وادار کننده استناد داده شود [و کار او به شمار آید نه کار کسی که با قهر و جبر او آن را انجام داده است] و به همین دلیل است که نکوهش کردن شخص وادار کننده نیکوست نه کسی که وادار بر انجام آن جنایت شده است. و بر استدلال کرده که اگر [وقتی دریده ای انسانی را می درد] عوض آن بر خداوند باشد منع کردن آن دریده از خوردن آن انسان نیکو نخواهد بود. [زیرا مقتضای معاوضه آن است که حیوان را رد گذاریم که هرچه می خواهد با شکار خود بکند].

پاسح استدلال نخست^۱ آن است که حدیث یاد شده دلالت ندارد بر این که گرفتن حق حیوان بدون شاخ [که حیوان شاخدار به او آسیب رسانده] به این صورت باشد که عوض های حیوان شاخدار به او منتقل گردد. این روایت با این معنا

۱- استدلال نخست برای قول دوم و استدلال دوم برای قول سوم است و استدلال سوم و چهارم هر دو برای قول چهارم می باشد.

نیز سارگار است که خداوند [از طرف خود] به حیوان بدون شاح عوض اعطا کند، همان‌گونه که مولا وقتی غرامت آنچه را سده‌اش تلف کرده است، می‌پردازد گفته می‌شود. مظلوم حق خود را در بده او گرفت، علاوه بر آن که احتمال محار [در این روایت] وجود دارد به این صورت که [مقصود واقعاً حیوان باشد، بلکه انسان باشد و] ظالم را چون متمکن از ظلم است به حیوان شب‌خوار و مظلوم را، به خاطر ناتوانی‌اش، به حیوان بی‌شاح تشبیه کرده باشد.

پاسخ استدلال دوم آن است که مقصود از روایت آن است که آن حیوان قصاص نمی‌شود، [نه آن که عوضی به محروح داده می‌شود]

پاسخ استدلال سوم آن است [مبادی محل بحث و مورد یاد شده در استدلال فرق است و لذا قیاس یکی به دیگری صحیح نیست توضیح این‌که] قاتل مسموم است از این که کسی را بکشد [و این کار بر او حرام است] و او یک ناور عقلی در [عمق وحدان] خود دارد که او را از اقدام کردن بر این کار باز می‌دارد، و از این روست که ما عوض را بر سارنده شمشیر واجب ساختیم [بلکه بر شخص قاتل واجب دانستیم]، بر خلاف حیوان دریده [که چنین باز دارنده‌ای در او وجود ندارد و گویا ماسد ابراری است که با تحریک دیگری به حرکت می‌آید]

پاسخ استدلال چهارم آن است که گاهی منع کردن از خوردن شکار [با وجود قرار گرفتن عوض در برابر آن] نیکوست و این در صورتی است که حیوان نیکویی در برابر آن باشد، همان‌گونه که از ما نیکوست که کودکان را از نوشیدن شراب باز داریم و کیفر کننده را از کیفر منع کنیم.

قال: بخلاف الإحراق عند الإلقاء في النار والقتل عند شهادة الزور.

أقول: إذا طرحنا صبيّاً في النار فاحترق، فإن الماعل للألم هو الله تعالى والعوض علينا نحن، لأن فعل الألم واجب في المحكمة من حيث إجرء العادة والله تعالى قد منعنا من

طرحه و نهانا عنه، فصار الطارح كأنه الموصول إليه الأثم فلهذا كان الموضع علينا دونه تعالى.

و كذلك إذا شهد عبد الامام شاهدا رور بالقتل فإن الموضع على الشهود وإن كان الله تعالى قد أوجب القتل و الإمام تولاه، و ليس عليهما عرض لأنهما أوجبا بشهادتهما على الامام إيصال الأثم إليه من جهة لشرع لصدر كأنهما فعلاه.

لا يقال : هذا يوجب الموضع عليه تعالى لأنه هو الموجب على الامام قتله. لأننا نقول : قبول الشاهدين عادة شرعية يحجب إحرازها على قانونها كالعادات الحسنيات، فكما وجب الموضع على المقتل لتفعل في النار قضاء لحق العادة الحسية كذلك وجب الموضع هنا على الشاهدين قضاء لحق العادة الشرعية، و المباط هو الحكمة المقتضية لاستمرار العادات.

متن : اما در آنجا که [شخصی، دیگری را] در آتش می افکند و او می سوزد و یا در اثر شهادت دروغ شاهدان، [قاضی متهم را محکوم به قتل می کند و] او کشته می شود، عوض بر خداوند نیست.

شرح : وقتی کودک را در آتش می افکنیم و او می سوزد، ایجاد کننده درد خدای متعال است اما عوض آن بر عهده ما می باشد [نه خداوند]، زیرا ایجاد درد [در آنجا که کسی در میان شعله های آتش قرار می گیرد] از جهت اجرای عادت [و جریان قوانین طبیعت] در حکمت الهی واجب و لازم است؛ و خدای متعال ما را از افکندن کودک در آتش منع کرده است، و در این روگویی همان کسی که بچه را در آتش افکنده درد را بر او وارد ساخته است و لذا عوض بر عهده ما خواهد بود به خدای متعال. همچنین هرگاه شاهدان دروغ بگویند حاکم شرع، شهادت دهند که قاتل، فلان شخص است [و حاکم با استناد به آن شهادت شخص را محکوم به قصاص کند]، عوض بر عهده شهود خواهد بود، هر چند خدای متعال قتل را واجب کرده و حاکم

اجرای آن را بر عهده گرفته است در این فرض، عوض نه بر خداوند و نه بر حاکم [بلکه بر شاهدان دروغ] است زیرا آن شاهدان با شهادت بخود، از جهت شرع، بر حاکم واجب کرده‌اند که درد بر آن شخص وارد آورد، پس گویا همان شاهدان این درد را بر او وارد ساخته‌اند.

اشکال: این بدان عوض را بر خداوند و حب می‌سازد، زیرا اوست که [با قوانین شریعت خود] کشتن آن شخص را بر حاکم واجب ساخته است.

پاسخ: قبول شهادت شاهدان یک رور شرعی است که باید طبق قانون آن اجرا گردد، همانند روال‌های حسی (و طبیعی که آداب و سنتی دارد و طبق آن جریان می‌یابد). پس همان‌گونه که عوض بر کسی لازم است که کودک را در آتش می‌افکند و بدین صورت حق حادث و رورهای صمیمی ادا می‌شود، در این جا نیز عوض بر عهده شاهدان خواهد بود تا حق عادت شرعی ادا گردد ملاک و معیار در اسحا حکمت الهی است که مفصلی ندوام عادت‌ها و سب‌ها [ی بکوبی و شریعی] است.

قال : والانتصافُ علیه تعالی واجبٌ عقلاً و سماعاً.

أقول : اختلف أهل العدل في ذلك، مذهب قوم منهم إلى أن الانتصاف للمظلوم من الظالم واجب على الله تعالى عقلاً، لأنه هو مدبر المصده، فظفره كنظر الوالد لولده فكما يجب على الوالد الانتصاف كذلك يجب عليه تعالى قياساً للعائب على الشاهد.

و قال آخرون منهم : إنه يجب سماعاً لأن الوالد يجب عليه تدبير أولاده و تأديبهم، أما الانتصاف بأحد الأرش من الظالم و دفعه إلى المظلوم فلا سلّم وجوبه عقلاً بل يحس ما تركهم إلى أن تكمل عقولهم لينصف بعضهم من بعض.

والمصنف رحمه الله اختار وجوبه عقلاً و سماعاً.

أما من حيث العقل فلأن ترك الانتصاف منه تعالی يستدعي ضیاع حق المظلوم لأنه تعالی مكن الظالم و حلّی بینه و بین المظلوم مع قدرته تعالی علی منعه و لم یمكن المظلوم

من الاتصاف فلولاً تكمله تعالى بالاتصاف بضاع حق المظلوم و ذلك قبيح عقلاً.
و أمّا من حيث السمع: فلورود القرآن بأنّه تعالى يقضي بين عباده، و لوصف
المسلمين له تعالى بأنّه الطالب، أي الذي يطلب حق الغير من الغير.

متن: بر خدای متعال، به حکم عقل و نقل واجب است که حق مظلوم را از ظالم
بستاند

شرح: عدلیه در این امر اختلاف کرده اند. گروهی گفته اند: گرفتن حق مظلوم از
ظالم عقلاً بر خداوند واجب است، بر اوست که امر بدگانش را تدبیر می کند،
ست او با بدگان خود مانند سبت پدر به فرزندانش است. پس همان گونه که بر
پدر، واجب است که حق فرزند مظلوم خود را بستاند، بر خدای متعال نیز این امر
واجب است، به خاطر قیاس کسی که عاقل است بر کسی که شاهد است
دسته دیگری از عدلیه گفته اند: به حکم نقل [« کتاب و سنت »] این امر واجب
است، چون [به حکم عقل] تنها این امر بر پدر لازم است که امر فرزندان خود را
تدبیر کند و آنان را تربیت نماید، اما اگر حق آن، به این صورت که تاوان جنایت
را از ظالم بستاند و به مظلوم بپردازد، نمی پذیریم که عقلاً واجب باشد بلکه ما
می توانیم فرزندان خود را به حال خود واگذاریم تا عقلشان کامل گردد و آن گاه
خودشان حق خود را از دیگری بگیرند.

به عقیده مؤلف (ره) عقل و نقل هر دو حکم به وجوب گرفتن داد مظلوم از ظالم بر
خداوند می کند.

اما عقل به خاطر آن که اگر خداوند داد مظلوم را بستاند، حق مظلوم از میان
می رود، زیرا خدای متعال ستمگر را بر او مسلط ساخته و با آن که می توانسته است
او را از این کار باز دارد، میان او و او را خاس کرده است و از طرفی، این قدرت و توان
را به مظلوم نداده تا حق خود را از ستمگر بستاند. پس اگر خداوند خود بر عهده

نگرفته باشد که داد مظلوم را بگیرد، حق او تبه خواهد شد، و این به حکم عقل قبیح و ناپسند است.

اما نقل به دلیل آن که در قرآن آمده است که خداوند میان ستمگران خود حکم می‌کند، و به خاطر آن که از جمله اوصاف کسی که ستمگران برای خداوند بر شمرده‌اند، وصف طالب است، یعنی او کسی است که حق کسی را از دیگری طلب می‌کند.

قال : فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يوازي ظلمه.
أقول : هذا تفریع علی وجوب الانتصاف، و هو أنه هل يجوز تمكين الله تعالى من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي ظلمه؟ فسمع منه المصنف رحمه الله، و قد اختلف أهل العدل هنا، فقال أبو هاشم و الكمي: إنه يجوز، لكنهما اختلفا

فقال الكمي: يجوز أن يخرج من الدنيا و لا عوض له يوازي ظلمه، و قال إن الله تعالى يتمصل عليه بالعوض المستحق عليه و يدهمه إلى المظلوم.

و قال أبو هاشم: لا يجوز بل بحسب التقية لأن الانتصاف واجب و المتمصل ليس بواجب فلا يجوز تعليق الواجب بالحادث.

قال السيد المرتضى: إن التقية تمصل أيضاً فلا يجوز تعليق الانتصاف بها فلهذا وجب العوض في الحال و اختاره المصنف رحمه الله لما ذكرناه.

متن: [اگر آنجا که بر خداوند واجب است حق ستم دیده را از ستمگر باز ستاند و به او بدهد]، پس جایز نیست خداوند، در جایی که ستمگر در هنگام تسلط عوضی برابر با ستم خود ندارد که بدهد، ستمگر را بر ستم دیده مسلط سازد

توضیح: این مسأله متفرع بر حکم سابق یعنی وجوب گرفتن حق مظلوم از ظالم بر خداوند می‌باشد، و آن اینکه آیا جایز است خداوند شخصی را که در حال تسلط بر مظلوم عوضی برابر با ستم خود ندارد، بر مظلوم مسلط سازد مؤلف (ره) این امر را

جایز ندانسته است. عدلیه در اینجا اختلاف کرده‌اند. ابره‌اشم و کعبی گفته‌اند: ای امر جایز است، لکن دو امر دیگری اختلاف کرده‌اند.

کعبی گفته است: جایز است که شیخ طالم در حالی از دنیا برود که عوضی برابر با ستم خود ندارد. او گفته است: [در این حد] خدای تعالی از باب تفضل عوضی ستم او را که او باید به مظلوم بدهد، به او می‌دهد و او آن را به مظلوم منتقل می‌کند.

ابره‌اشم گفته است: چنین چیزی [که ظالم در حالی از دنیا برود که عوضی برابر با ستم خود نداشته باشد] جایز نیست بلکه او باید در دنیا بماند، چرا که گرفتن داد مظلوم از او بر خداوند واجب است، و تفضل واجب نیست، و معلق کردن یک امر واجب بر یک امر جایز روا نمی‌باشد.

سید مرتضی گفته است: [اشکال ابره‌اشم بر کعبی، بر خود او نیز وارد می‌باشد، زیرا] باقی گذاردن چنین ظالمی در دنیا نیز تفضل است، و از این روشی توان گرفتن حق مظلوم را معلق بر آن کرد و لذا حوص در همان حال ظلم واجب خواهد بود مؤلف به همین دلیل، این قول را برگزیده است.

قال : فإن كان المظلوم من أهل الجنة فَرَى اللهُ تعالى أعواضه على الأوقات أو تفضل عليه بمثلها، وإن كان من أهل العقاب أسقط بها جزء من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بأن يُلَاقَ الناقص على الأوقات.

أقول : لما بين وحب الانتصاف ذكر كيفية إيصال العوض إلى مستحقه
و اعلم : أنَّ المستحق للعوض إما أن يكون مستحقاً للجنة أو للنار، فإن كان مستحقاً
للجنة فإن قلنا إنَّ العوض دائم فلا بحث و إن قلنا إنه منقطع توجه الإشكال بأن يقال: لو
أوصل العوض إليه ثم انقطع عنه حصل له الألم بانقطاعه.
والجواب من وجهين. الأول: أنه يوصل إليه عوضه متفرقاً على الأوقات بحيث لا يبين
له انقطاعه فلا يحصل له الألم.

الثانی، أن یفصل الله تعالی علیه بعد انقطاعه بمثلته دائماً فلا یحصل الألم. و إن کان مستحقاً للعقاب جعل الله تعالی عوضه حرراً من عقابه، بمعنی أنه یسقط من عقابه یزاء ما یتحققه من الأعواض، إیدلاً فرق فی الثقل بین إیصال النفع و دفع الضرر هی الإیثار، فإذا حُفِّفَ عقابه و كانت آلامه عظیمه علم أن آلامه بعد إسقاط ذلك القدر من العقاب أشد ولا یتظهر له أنه کان فی راحة، أو نقول إنه تعالی ینقص من آلامه ما یتحققه من أعواضه متفرقاً علی الأوقات بحيث لا یتظهر له الخفة من قبل.

هتقن: پس اگر مظلوم بهشتی باشد حد و بد عوض‌ها پس را که او استحقاق دارد در زمان‌های مختلف به او می‌دهد [به گونه‌ی که پایان یافتن آن را متوجه نشود] یا آن که [پس از پایان یافتن آن] مثل آن را از رب تعالی [و نه استحقاق] به او می‌دهد، و اگر دورخی باشد خداوند حری از کفر او را به واسطه آن عوض‌ها می‌کاهد به گونه‌ای که برای او معلوم نگردد که از عذاب او کاسته شده و در محاربات او تخفیفی اعمال شده است، به این صورت که عذاب کاسته شده را در زمان‌های مختلف اعمال می‌دارد.

شرح: مؤلف (ره) چون بیان کرد که داد حق مظلوم به او واجب است چگونگی رساندن این حق به او را ذکر می‌نماید.^۱

بدان کسی که استحقاق عوض را دارد یا اهل بهشت است و یا اهل دورخ. اگر بهشتی باشد در صورتی که بگوییم عوض نعمتی است که دائماً در اختیار او قرار می‌گیرد، بحثی نخواهد بود، و اگر بگوییم عوض نعمتی ناپیوسته و منقطع است

۱- سبب طرح این بحث آن است که متکلمان بر آنند که در بهشت هیچ عم و اندوهی نیست و در دورخ هیچ راحتی و شادمانی وجود ندارد با توجه به نکته پس پرسش مطرح می‌شود که عوض به اهل بهشت چگونه داده می‌شود که در پایان یافتن آن احساس عم و اندوه نکند و نیز عوض چگونه به اهل دورخ داده می‌شود که از دریافت آن احساس شادمانی و راحتی نکند.

این اشکال مطرح خواهد شد که: اگر خداوند نعمتی را به عنوان عوض در اختیار شخص بهشتی قرار دهد و آنگاه آن را از او بازستاند، محروم شدن از آن نعمت شخص را اندوهناک و متألم می‌کند، [در حالی که برای اهل بهشت هیچ غم و اندوه و دردی نیست].

پاسخ این اشکال از دو جهت است: نخست اینکه خداوند عوض ظلمی را که بر او وارد شده به طور پراکنده و در زمان‌های مختلف به او می‌دهد به گونه‌ای که متوجه قطع شدن آن نمی‌گردد و از این رو رنجی برای او حاصل نمی‌شود.

دوم: خدای متعال از باب تعصل پس ر پایان یافتن عوض مثل آن را برای همیشه به او می‌دهد، و در نتیجه رنجی برای او پدید نمی‌آید.

و اگر شخص دوزخی و مستحق کیفر باشد خدای متعال عوض ظلمی را که بر او روا رفته است، قسمتی از عقاب و کیفر برقرار می‌دهد، بدین معنا که مقداری از عقاب او را در برابر عوض‌هایی که استحقاق دارد، می‌کاهد، زیرا نزد عمل فرقی میان رساندن نفع و زدودن زیان در اشکال نیست. پس هرگاه کیفر او کاسته شد در حالی که او را دردها و رنج‌های بزرگی فر گرفته است، می‌فهمد که رنج‌های او پس از کاسته شدن آن میزان از کیفر، شدیدتر خواهد بود و در عین حال هیچ احساس راحتی نمی‌کند، یا آن که می‌گوییم: حدی متعال از رنج‌های او به مقداری از عوض‌ها که استحقاق دارد، به طور پراکنده و در زمان‌های مختلف می‌کاهد، به گونه‌ای که کاسته شدن عقابش برای او معلوم نگردد.

قال: ولا يجب دوامه لحسن الزائد بما يختار معه الأثم وإن كان منقطعاً، ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير، والأثم على القطع ممنوع مع أنه غير معلٍ النزاع.

أقول: لما ذكر وجوب العوض شرع في بيان أحكامه، وقد اختلف الشیخان هنا:

فقال أبو علي الجبائي: إنه يجب دوامه، و قد أسو هاشم لا يجب، و اختاره المصنف عليه السلام. والدليل عليه أن العوض إنما حس لاشتماله على النفع الرائد على الألم أصحافاً يختار معه المولم ألمه، و مثل هذا يتحقق في المنقطع، فكان وجه الحس فيه ثابتاً فلا تجب إدامته.

وقد احتج أبو علي بوجهين أشار المصنف إلى الجواب عنهما:
الأول أنه لو كان العوض منقطعاً لوحت إيصاله في الدنيا لأن تأخير الواجب بعد وجوبه و انتفاء الموانع مع اللواجب، وإنما قلنا بانتفاء الموانع لأن المانع هو الدوام مع انقطاع الحياة المانع من دوامه.

والجواب لا سلم أن المانع من تقدمه في الدنيا إنما هو انقطاع الحياة لحوار أن يكون في تأخير مصلحة خفية.

الثاني لو كان العوض منقطعاً لزم دوامه و الثاني لا يحامع المقدم، بيان الملازمة: أنه بانقطاعه سأل صاحب العوض والألم يستلزم العوض فلم من انقطاعه دوامه والجواب من وجهين: الأول: يجوز انقطاعه من غير أن يشعر صاحبه بانقطاعه إنما لإيصاله إليه على التدريج في الأوقات بحيث لا يشعر بانتفاءه لكثرة صبره من منفعته، أو بأن يجعله ساعياً ثم يقطعه فلا يتألم حينئذ.

الثاني: أنه عبر محل النزاع لأن البحث في العوض المستحق على الألم هل يجب إدامته، و ليس البحث في استلزام الألم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر و هكذا دائماً.

متن: لارم بیست عوض همیشگی باشد، چو عوضی که چندان افرون از رنج باشد که شخص تحمل رنج را بری رسدن به آن ترجیح دهد، نیکوست، هر چند منقطع باشد. و لارم نیست این عوض در دنیا پدید آید چون احتمال این هست که مصلحتی در موکول کردن آن به آخرت باشد، و این را که شخص بر خوردار از عوض با پایان پذیرفتن آن، متألم گردد، نمی پذیریم، علاوه بر آن که از محل بحث

خارج است.

شرح: مؤلف ادعا پس از ذکر واجب بودن عوض به بیان احکام آن پرداخت. در این مسأله ابوعلی جبائی و ابوہاشم جبائی اختلاف کرده‌اند.

ابوعلی گفته است: عوض باید همیشگی باشد. ابوہاشم گفته است لازم نیست همیشگی باشد. مؤلف رأی ابوہاشم را برگزیده است. دلیل بر این رأی آن است که: عوض از آن جهت نیکو و حسن است که در بر دارنده نفعی است چندین برابر بیشتر از رنجی که بر شخص وارد می‌آید به گونه‌ای که شخص ترجیح می‌دهد آن رنج را تحمل کند تا به آن نفع برسد و چنین چیزی در عوض منقطع و ناپایدار نیز می‌تواند تحقق یابد، و لذا وجه حسن بودن در عرص منقطع نیز موجود است و از این رو، تداوم دادن به آن عوض لزومی ندارد.

ابوعلی در دلیل برای اثبات طرح خود آوردم که مؤلف به پاسخ آن‌ها اشاره کرده است:

نخست: اگر عوض منقطع باشد باید آن را در دنیا در اختیار شخص مستحق قرار داد، چون تأخیر انداختن واجب پس از وجوب آن و منتی بودن موانع، به معنای بار داشتنی از امر واجب است [که قبیح می‌باشد] و این که گفتیم در این فرض موانع منتی است، از این روست که تنها مانع عطای عوض در دنیا، دائمی بودن آن است با آن که زندگی دنیا موقت و پایان یافتنی و مانع از تداوم عوض می‌باشد.

پاسخ: ما نمی‌پذیریم که مانع عطای عوض در دنیا فقط موقت بودن زندگی دنیوی باشد، چون ممکن است در تأخیر انداختن عوض [و موکول کردن آن به آخرت] مصلحت پوشیده‌ای باشد [که ما از آن بی‌اطلاع هستیم و همین احتمال برای ابطال دلیل ابوہاشم کافی است].

دوم: اگر عوض منقطع باشد باید دوم داشته باشد، [یعنی منقطع بودن عوض مستلزم منقطع نبودن آن است] و این دو لازم و ملزوم با یکدیگر سازگارند [و به

عبارتی پارادکس لازم می‌آید. [بنا بر ملازمه آن است که منقطع شدن عوص موجب ناراحتی و اندوه شخص برحوردار از عوص می‌گردد، و ناراحتی و اندوه مستلزم عوص است. پس انقطاع عوص مستلزم ندادن آن می‌باشد.

این سخن را دو گونه می‌توان پاسخ داد ۱- ممکن است عوص به گونه‌ای قطع شود که شخص برحوردار از آن متوجه قطع شدن آن نگردد، یا به خاطر آن که به تدریج و در زمان‌های منفرقه از آن برخورد می‌شده به گونه‌ای که در اثر فراوانی دیگر نعمت‌ها، متوجه فقدان آن نمی‌شود، یا به این صورت که خداوند آن نعمت را از یاد او می‌برد و آنگاه آن را از او باز می‌ستاند که در این هنگام نیز ناراحت نخواهد شد.

۲- این عوص [که برای جبران ناراحتی حاصل از فقدان عوص سابق به شخص داده می‌شود] از محل بحث خارج است، زیرا بحث ما بر سر ندادن و عدم تداوم عوصی است که شخص، مسخر آن شده است، نه آن که انا ناراحتی حاصل از منقطع شدن آن، مسلم عوص دیگری هست و به همین ترتیب برای همیشه، یا نه؟

قال : ولا يجب إشعار صاحبه بإيصاله عوضاً.

أقول . هذا حكم آخر للمعوض بفارق به ثواب، و هو أنه لا يجب إشعار مستحقه بتوفيقه عوضاً له، بخلاف الثواب إذ يجب في الثواب مقارنة التعظيم ولا فائدة فيه إلا مع العلم به، أمّا هنا فلا لأنه منافع و ملاذ و قد يتمتع و يلتذ من لا يعلم ذلك، فما يجب إيصاله إلى المثاب في الآخرة من الأعواص يجب أن يكون علماً به من حيث إنه مثاب لا من حيث إنه معوص، و حينئذ أمكن أن يوفيه الله تعالى في الدنيا على بعض المعوضين غير المكلفين و أن يتصف لبعضهم من بعض في الدنيا فلا يجب إعادتهم في الآخرة.

هتکن : لازم نیست به مستحق عوص پیمانده شود نعمتی که به او می‌رسد، عوص

می باشد.

شوح: این عبارت یکی دیگر از احکام عوض را بیان می کند که مایه تفاوت آن با ثواب می باشد، و آن این که لازم نیست به شخص مستحق عوض فهمانده شود که آنچه در اختیار او قرار می گیرد عوض [برخی است که به با حق به او رسیده] است، بر خلاف ثواب، زیرا ثواب باید، همراه با بزرگداشت شخص باشد و این بزرگداشت تنها در صورتی مفید خواهد بود که شخص بدان واقف گردد اما در مورد عوض [کاملاً ممکن است که شخص بدون آگاهی از این که فلان منفعت، عوض فلان آسیبی است که به او رسیده، از آن برخوردار گردد، زیرا] منفعت ها و خوشی های فراوانی وجود دارد که شخص ناگاه از عوض بودن آنها، از آن بهره مند می شود. بنابراین، عوض هایی که باید به شخص مستحق در آخرت داده شود باید به گونه ای باشد که شخص از برخورداری از آنها آگاه شود (لازم نیست از عوض بودن آنها مطلع باشد از این رو، خداوند می تواند در دنیا به برخی از مستحقان عوض که غیر مکلف هستند [مانند حیوانات] عوض آنها را بدهد و حق برخی از آنان را از برخی دیگر بستاند و از این رو، اعاده کردن آنها در جهنم آخرت لزومی نخواهد داشت.

قال: ولا يتعين منافعهُ.

أقول: هذا حكم ثالث للعوض، هو أنه لا يتعين منفعه بمعنى أنه لا يجب إيصاله في منعة معنة دون أخرى بل يصلح توفيقه بكل ما يحصل فيه شهوة المعوض [و]، و هذا بخلاف الثواب لأنه يجب أن يكون من جنس ما ألهمه المكلف من ملاذة كالأكل و الشرب و اللبس و المتكح لأنه رغب به في تحمل المشاق، بخلاف العوض فإننا قد بينا أنه يصح إيصاله إليه وإن لم يعلم أنه عوض عما وصل إليه من الألم فصَحَّ إيصاله إليه بكل منفعة.

حقن: منفعت های عوض متعین نیست.

شرح: این عبارت بیانگر حکم سوم عوض است و آن اینکه منفعت‌های عوض متمعی نیست، یعنی بر خداوند واجب نیست عوض را در قالب نعمت‌های خاصی [که مثلاً بیشتر مورد رغبت و میل مستحق است] به او برساند بلکه می‌توان آن را با هر چیزی که در آن شهوت معوض له [= آنچه این نعمت در برابر آن قرار گرفته] حاصل می‌گردد، ادا نمود بر خلاف ثواب، زیرا ثواب لازم است که از جنس همان لذت‌هایی باشد که مکلف بدارها اس دارد، مانند خوردن، آشامیدن، پوشیدن و آمیزش، زیرا مکلف برای دست یافتن به چنین لذت‌هایی به تحمل سختی‌ها راغب گشته است. اما عوض این‌گونه نیست، زیرا بیان کردیم که می‌توان عوض را به گونه‌ای به شخص رساند که او بداند این نعمت عوض فلان مصیبتی است که به او رسیده است که در آن می‌توان متبحره گرفت عوض را با هر منفعتی می‌توان به مستحق رساند.

قال: ولا يصح إسقاطه

أقول - هذا حكم آخر للعوض وهو أنه لا يصح إسقاطه ولا هتة ممن وجب عليه في الدنيا ولا في الآخرة، سواء كان العوض عليه تعالى أو عبداً، هذا قول أبي هاشم وقاصي القضاة

و حرم أبو الحسين بصفة إسقاط عوض عبداً إذا شغل الظالم من المظلوم وجعله في حل، بخلاف العوض عليه تعالى فإنه لا يحق لأن إسقاطه عنه تعالى عبث لعدم انتفاعه به

و احتج القاصي بأن مستحق العوض لا يقدر على استيفائه ولا على المطالبة به ولا يعرف مقداره ولا صمته فصار كالصبي المولى عليه لا يصح له إسقاط حقه عن غريمه.

والوجه عدي جوار ذلك لأنه حقه وفي هتة نفع للموهوب و يمكن نقل هذا الحق إليه فكان حائزاً. والمحمل على الصبي غير تام لأن الشرع مع الصبي من التصرف في ماله

لمصلحة شرعية حتى إنا لولا الشرع لجوزنا من العبي المعير إذا علم دينه، و أن هته احسان إلى الغير و أثر هذا الإحسان لاتعماء الضرر عنه مع اشتماله على الاختيار في الهبة لأنه كالبالغ لكن الشرع فرق بينهما.

و على هذا لو كان العوض مستحقاً عليه تعالى أمكن هته مستحقة لغيره من العباد، لما ذكرنا من أنه حقه و في هته اجتماع الموهوب و إمكان نقل هذا الحق. أما الثواب المستحق عليه تعالى فلا يصح ما هته لغيره لأنه مستحق بالمدح فلا يصح نقله إلى من لا يستحقه.

متن: گذشتن از عوض و ساقط کردن آن صحیح نیست

شرح: این عبارت بیانگر حکم دیگری برای عوض است، و آن این که ساقط کردن عوض و یا بخشیدن آن مر کسی که عوض بر عهده اوست، جایز نیست نه در دنیا و نه در آخرت، خواه عوض بر عهده خدای متعال باشد خواه بر عهده ما. این عقیده ابي هاشم و قاضی القضاات است

اما ابو حسیب حزم کرده است که هرگاه ستمگر از ستم دیده حلالیت بطلبد و او را در حلیت قرار دهد، اگر عوض آن بر عهده ما باشد، ساقط کردن آن صحیح خواهد بود، اما اگر بر عهده خداوند باشد، صحیح نخواهد بود، چون خداوند نفی از این اسقاط نمی برد.

استدلال قاضی [بر مدعی خود] آن است که مستحق عوض قادر بر گرفتن آن و یا مطالبه آن نیست و نیز مقدار عوض و ویژگی های آن را نمی داند، از این رو همانند کودکی است که دیگری بر او و ولایت داشته، نمی تواند حفش را از بدهکار خود ساقط نماید.

به عقیده من قول به جایز بودن اسقاط عوض موجه است، زیرا عوض حق شخص است و بخشیدن آن به نفع طرف مقابل می باشد و می توان این حق را به او

منتقل نمود و در نتیجه منتقل گردش به او صحیح می‌باشد. قیاس شخص صاحب عوض بر کودک [که نمی‌تواند حقوق خود را اسقاط کند] تمام نیست، زیرا شارع به خاطر مصلحتی شرعی کودک را، در تصرف در مال خود منع کرده است [و این یک حکم تبعیدی است] تا آنجا که اگر حکم شرع نبود، در جایی که کودک [ممیز باشد یعنی] مقدار طلب خود را بداند و بداند که بخشیدن آن احسان به غیر است و او این احسان را برگزیند، از آن رو که ضرر او منتفی است با برخورداری از اختیار در همه، از نظر ما بخشیدن او صحیح و جابر می‌باشد، چون چنین کودکی مانند انسان بالغ است، اما شرع میان آن در هرق نهاده است

بپایان، اگر عوض بر عهده حذای متعل باشد، بده‌ای که صاحب این حق است می‌تواند آن را به بده دیگری بخشد، چون گفتم که این عوض حق اوست و شخصی که این حق به او بخشیده شده [= موهوب به] از آن بهره‌مند می‌گردد، و از طرفی امکان نقل این حق نیز وجود دارد.

[این سخنان راجع به اسقاط عوض بود]، اما به کردن ثوابی که بر عهده خداوند است، به دیگری از طرف ما جابر نیست، زیرا ثواب همراه با کرامی داشت است و از این رو منتقل کردن آن به کسی که سرآور چنین اکرامی نیست، جابر نمی‌باشد.

قال والعوض عليه تعالى يجب تزايده، لئلا حذر الرضا عند كل عاقل، وعلينا يجب مساواته.

أقول: هذا حكم آخر للعوض، وهو أنه ما أن يكون عليا أو عليه تعالى، أما العوض الواجب عليه تعالى فإنه يجب أن يكون رائداً عن الألم الحاصل بفعله أو بأمرة أو بإباحته أو بتعكيبه لعبر العاقل، ريدة تنهي إلى حذر الرضا من كل عاقل بذلك العوض في مقابلة ذلك الألم لو فعل به لأنه لولا ذلك لزم الظلم أمّا مع مثل هذا العوض

فإنه بصير كآته لم يفعل.

و أما العوض عليا فإنه يجب مساواته لما فعله من الألم أو فوته من العنفة لأن الزائد على ما يستحق عليه من الصمان يكون ظلماً ولا يخرج ما فعلناه بالضمان عن كونه ظلماً قبيحاً فلا يلزم أن يبلغ الحد الذي شرطناه في الآلام الصادرة منه تعالى.

متن: عوص اگر بر عهده خداوند باشد باید تا حدی که هر عاقلی بدان رضایت دهد فزونی یابد، و اگر بر عهده ما باشد باید با مصیبت وارد آمده، برابر باشد. شرح: این عبارت حکم دیگری برای عوض را بیان می‌کند، و آن این که عوض یا بر عهده ماست و یا بر عهده خدای متعال.

عوصی که بر عهده خدای متعال است باید بر دردی که با فعل خداوند یا با فرمان او یا با مباح کردن او و یا با مسلط ساختن کسیر عاقل، بر شخص وارد آمده، فزونی داشته باشد به مقداری که هر عاقلی واضحی گردد آن درد را برای رسیدن به آن عوض تحمل کند، چون در غیر این صورت ظلم لازم خواهد آمد، اما با بودن چنین عوضی گویا آن درد و مصیبت بر شخص وارد نیامده است [و از این رو ظلمی نخواهد بود]

اما عوضی که بر عهده ما می‌باشد باید به مقدار دردی که بر شخص وارد آمده یا میزان منفعتی که از او تباه شده، برابر باشد [و لازم نیست ابرون بر آن باشد]، چون مقدار را بد بر آنچه به واسطه ضمان مستحق آن شده، ظلم [بر صامن] خواهد بود و صامن شدنی ما موجب نمی‌شود کاری که کرده‌ایم از ظلم بودن و قبیح بودن خارج شود، از این رو لازم نیست صمان به میزانی برسد که در مورد دردهای وارد آمده از سوی خداوند شرط کردیم.

قال : و أجل الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياته فيه .
 أقول : لما فرغ من البحث عن الأعواص انتقل إلى البحث عن الآجال ، وإنما بحث عنه المتكلمون لأنهم بحثوا عن المصالح و الأضرار و جاز أن يكون موت إنسان في وقت مخصوص لظماً لغيره من المكلفين فبحثوا عنه بعد بحثهم عن المصالح .
 و اعلم أن الأجل هو الوقت ، و يعني بالوقت هو الحادث أو ما يقدر تقدير الحادث ، كما يقال : جاء زيد عند طلوع الشمس ، بأن طلوع الشمس أمر حادث معلوم لكل أحد فحعل وقتاً لغيره ، ولو فرض جهالة طلوع الشمس و علم مجيء زيد لبعض الناس صح أن يقال : طلعت الشمس عند مجيء زيد .
 إذا عرفت هذا فأجل الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياة ذلك الحيوان فيه ، و أجل الدين هو الوقت الذي جعله الغريمان محلاً له

- ۱۵ -

اجلها

متن : اجل حيوان همان وقتی است که خداوند علم به پایان یافتن زندگی او در آن دارد .

شرح : مؤلف (ره) پس از فراغت یافتن بحث درباره عرصه ها به بحث درباره اجل ها منتقل شد . متکلمان از این جهت به بحث درباره اجل می پردازند که آنان درباره مصلحت ها و الطاف سخن گفته اند و ممکن است مردی انسان در یک وقت خاص لطمی برای سایر مکلفان باشد . از پس رو پس از بحث کردن درباره مصلح به بحث درباره آن پرداختند .

بدان اجل همان وقت است و مقصود از وقت ، امر حادث یا چیزی است که حادث را با آن انداره می گیرند ، چنان که گفته می شود . زید هنگام طلوع خورشید آمد . در این عبارت طلوع خورشید امری حادث است که بر همگان معلوم می باشد

و از این رو، وقت برای غیر خود [یعنی آمدن زید] قرار گرفته است. و اگر فرض شود برای برخی مردم، هنگام طلوع خورشید نامعلوم و زمان آمدن زید معلوم باشد، صحیح است که گنجه شود: خورشید هنگام آمدن زید طلوع کرد.

حال که این را دانستید [می‌گوییم:] جلی حیوان همان وقتی است که خدای متعال علم به بطلان زندگی او در آن وقت دارد. و اجل ذین همان وقتی است که طرفین دین [— بدهکار و طلبکار] آن را مسبب حلول دین قرار داده‌اند.

قال : والمقتول يجوز فيه الأمران لولاه.

أقول : اختلف الناس في المفتول لو لم يقتل، فقال المجبرة: إنه كان يموت قطعاً، و هو قول أبي الهذيل العلاف

وقال بعض المعتزليين: إنه كان يعيش قطعاً.

وقال أكثر المحققين إنه كان يجوز أن يعيش و يجوز أن يموت، ثم اختلفوا: فقال قوم منهم إن من كان المعلوم منه القضاء لو لم يقتل له أحلان.

وقال الجتاليان و أصحابهما و أبو الحسين البصري: إن أحله هو الوقت الذي قتل فيه و ليس له أحل آخر لو لم يقتل، فما كان يعيش إليه ليس بأجل له الآن حقيقي بل تقديري. و احتج الموجبون لموته بأنه لو لاء لزم خلاف معلوم الله تعالى و هو محال.

و احتج الموجبون لحياته بأنه لو مات لكان الداع غنم غيره محسباً إليه، و لما وجب القود لأنه لم يفوت حياته

والجواب عن الأول : ما تقدم من أن العلم لا يؤثر في المعلوم.

و عن الثاني : يسمع الملازمة، أدلو مدنت الغنم استحق مالکها عوضاً رائداً على الله تعالى، فبذبحه فوت عليه الأعواض الرائدة، و لقود من حيث مخالفة الشارع إذ قتله حرام عليه و إن علم موته، و لهذا لو أخبر الصادق بموت زيد لم يجز لأحد قتله.

قتل: کسی که به قتل می‌رسد، گر به قتل نمی‌رسد [ممکن بود زنده بماند و ممکن بود بمیرد، یعنی] هر دو امر در مورد و جایز است [که به وقوع بپیوندد].
 شرح: مردم درباره کسی که به قتل می‌رسد اختلاف کرده‌اند که اگر او به قتل نمی‌رسد آیا زنده می‌ماند یا نه؟ محره گفته‌اند: او قطعاً می‌مرد، و این قول ابی‌هذیل غلاف است برحی از مکلمین بعد از گفته‌اند: او قطعاً به حیات خود ادامه می‌داد.

اکثر محققان بر آن‌اند که چنین کسی ممکن است زنده بماند و ممکن است بمیرد. این محققان سپس در مسأله‌ای دیگر اختلاف نظر دارند. برخی گفته‌اند کسی که خداوند می‌داند که در صورت به قتل برسد زنده می‌ماند، دارای دو اجل است.

اما جثائیان و پیروان آن دو و ابو‌حسین بصری گفته‌اند: اجل چنین کسی همان وقتی است که در آن کشته شده است و برای او اجل دیگری، در صورت کشته شدن، نیست زیرا زمانی که او در صورت به قتل نرسیدن تا آن زمان زندگی می‌کرد، اکنون [که او به قتل رسیده] اجل حقیقی او به شمار نمی‌رود، بلکه اجل تقدیری اوست.

آن‌ان که گفته‌اند در صورت عدم قتل، آن شخص قطعاً می‌میرد، احتجاج کرده‌اند که اگر نمیرد تحلف از علم خداوند لازم می‌آید و این محال است.

آن‌ان که گفته‌اند در صورت عدم قتل آن شخص قطعاً زنده می‌ماند، احتجاج کرده‌اند که اگر او بمیرد کسی که گوسفند دیگری را دبح می‌کند در واقع به او احسان کرده است و شاید [در آن‌جا که یک نفر، دیگری را به قتل می‌رساند] قصاص واجب باشد، چون قاتل زندگانی او را تباه نساخته است، [برای] بنابراین قول، آن شخص در هر حال در آن زمان می‌میرد، چه به قتل برسد و چه به قتل نرسد.]

پاسخ احتجاج نخست آن است که، چنان که گذشت، علم در معلوم مؤثر

نیست، [بدین معنا که وقایع خارجی هر یک بر اساس اسباب خاص خود تحقق می یابد و علم خداوند تابع این نظام است، نه متبوع. به دیگر سخن، خداوند آنچه را واقع می شود، می داند؛ نه آنکه آنچه را خداوند می داند، واقع می شود.]

پاسخ احتجاج دوم آن است که: ملازمه یاد شده نزد ما پذیرفته نیست. زیرا اگر گوسفند بمیرد مالک او مستحق عوضی زاید، بر خدای متعال خواهد بود، چون مرگ گوسفند زیانی به او می رساند که عوضی آن بر عهده خداوند است و این عوض به مراتب افرون از آن گوسفند می باشد، و از این رو، وقتی شخص، آن گوسفند را دبیح می کند باعث می شود که صاحب گوسفند آن عوض های زاید را از دست بدهد و قصاص کردن قاتل بر به خاطر محالمت کردن با حکم شارع است، چون کشتن آن شخص بر او حرام می باشد، هر چند نداند که او می میرد، و از این رو اگر محبر صادق خبر دهد که رید [امروز] خواهد مرد، کسی حق کشتن او را [حتی در آن روز] نخواهد داشت.

قال : و يجوز أن يكون لأجل لطفاً للغير لا للمكلف.

أقول . لا استبعاد في أن يكون أجل لإنسان لطفاً لغيره من المكلفين ولا يمكن أن يكون لطفاً للمكلف نفسه لأن الأجل يطلق على عمره وحياته، و يطلق على أجل موته. أما الأول : فليس بلطف لأنه تمكيز له من التكييف واللفظ زائد على التمكين. و أما الثاني : فهو قطع التكليف، فلا يصح أن يكلف بعده، فيكون لطفاً له فيما يكلفه من بعد، واللفظ لا يصح أن يكون لطفاً فيما مضى.

مثنی: اجل انسان می تواند لطفی برای غیر او باشد، نه برای خود مکلف.

شرح: هیچ بعدی در آن نیست که اجل انسان لطف برای سایر مکلفین باشد، و امکان ندارد لطف برای خود مکلف باشد، زیرا اجل گاهی بر عمر و زندگی شخص

اطلاق می شود و گاهی بر وقت مرگ او

اما اجل به معنای سخت لطف نیست، زیرا شخص را بر تکلیف قادر می سازد، حال آن که لطف امری را باید بر قادر شدن بر تکلیف سبب
اما اجل به معنای دوم پایان یافتن تکلیف است. ر این رو، مکلف شدن شخص پس از فرا رسیدن اجل صحیح نخواهد بود و در نتیجه، این اجل نمی تواند نسبت به تکالیف بعدی لطف به شمار آید، و از طرفی لطف نسبت به تکالیف گذشته نمی تواند لطف باشد.

المسألة السادسة عشرة: في الأرزاق

قال: والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لأحد منعه منه.

أقول: الرزق عند المحبرة ما أكل، سواء كان محرماً أو حلالاً و عند المعترلة أنه ما صح الانتفاع به ولم يكن لأحد منع الممنوع به لقوله تعالى: ﴿وَأَنْعِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾ والله تعالى لا يأمر بالإيقاع من الحرام، قلوا: ولا يوصف الطعام المباح في الضيافة أنه رزق ما لم يستهلكه لأن للمسيح منه قبل استهلاكه بمصنع و البلع وكذا طعام البهيمة ليس رزقاً لها قيل أن تستهلكه لأن للمالك منها منه لا إذا وح ربها عليه، و العاصب إذا استهلك الطعام المعصوب بالأكل لا يوصف بأنه رزق لأن الله تعالى منعه من الانتفاع به بعد مصغه و بلعه لأن تصرفاته أجمع محرمة، بخلاف من أبيع له الطعام لأنه بعد المصنع و البلع لا يحس من أحد تفويته الانتفاع به لانه معدود فيما تقدم من الأسباب المؤدية إلى الانتفاع به.

وليس الرزق هو الملك، لأن الهيمنة مرروقة و ليست مالكة، والله تعالى مالك ولا يقال إن الأشياء رزق له تعالى، والولد والعلم رزق لنا وليس ملكاً لنا، فحينئذ الأرزاق كلها من قبله تعالى لأنه خالق جميع ما يتفع به و هو الممكن من الانتفاع و التوصل إلى اكتساب الرزق و هو الذي يجعل العبد أحص بالانتفاع به بعد الحيازة أو غيرها

من الأسباب الموصلة إليه و يحظر عني غيره معه من الاتصاف و هو خالق الشهوة التي بها يتمكن من الاتصاف.

- ۱۶ -

رزقها

متن: رزق چیزی است که بهره بردن از آن صحیح و جایز باشد و هیچ کس حق منع کردن شخص از آن را نداشته باشد.

شوخ: رزق نزد مجبره چیزی است که شخص می خورد، خواه حرام باشد و خواه حلال. نزد معتزله رزق چیزی است که بهره وری از آن صحیح باشد و هیچ کس حق نداشته باشد شخص بهره مند را از آن منع کند، چون خدای متعال می فرماید: «و آنچه روزی شما ساختیم اتفاق کنید» و می دانیم خدای متعال به اتفاق کردن از حرام فرمان نمی دهد، [از اینجاست دانسته می شود امور حرام، رزق خوانده نمی شوند] معتزله می گویند حورایی مباح در میهمانی [که میزبان برای پذیرایی فراهم ساخته است] رزق میهمان به شمار نمی آید مگر هنگامی که میهمان آن را مستهلک می سازد، زیرا میزبان که این خوراکها را [برای میهمان خود] مباح ساخته، می تواند پیش از مستهلک شدن آنها در اثر جویدن و بلعیدن، میهمان را از خوردن آنها منع کند. همچنین خدای چارپا پیش از آنکه آن را بخورد و بلعد، رزق او به شمار نمی رود، زیرا مالک می تواند و را از آن منع کند، مگر آنگاه که روزی دادن آن حیوان بر مالک واجب باشد.

غاصب وقتی طعام غصب شده را با خوردن آن مستهلک می سازد، آن طعام را نمی توان رزق او خواند، چون خدای متعال او را از بهره مند شدن از آن غذا حتی پس از جویدن و بلعیدن آن، منع کرده است، زیرا همه تصرفات غاصب [در آنچه غصب کرده] حرام می باشد، برخلاف کسی که طعام برای او مباح شده است، زیرا پس از جویدن و بلعیدن از هیچ کس نیکو نیست که منع بهره مند شدن او گردد، زیرا

این امر در آنچه گذشت از سبب‌هایی به شمار آمده که به بهره‌مند شدن از آن منتهی می‌گردد.

رزق همان ملک بیست، زیرا چاربا رزق دارد اما مالک بیست و خدای متعال مالک همه چیز هست اما اشیاء رزق او نیستند. همچنین فرزند و علم رزق برای ما هستند اما ملک برای ما نیستند. روزی همه از سوی خدای متعال است، چون اوافریدگار همه چیزهایی است که از آن بهره‌ور می‌گردیم و اوست که ما را بر استفاده از آن‌ها و راه حستی به بدست آوردن رزق قادر ساخته و اوست که حق امتناع به شیء را به شخص، پس از حیزت کردن آن و یا دیگر اسبابی که شخص را یدان می‌رساند، اختصاص داده و امتناع را بر دیگران ممنوع ساخته است، و اوست آفریده‌ی میل که به وسیله آن شخص قادر بر استفاده از اشیاء می‌شود.

قال والسمي في تحصيله قد يلجب ويستحب و يباح و يحرم.

أقول : ذهب جمهور الفقهاء إلى أن طلب الرزق جالس و حالف فيه بعض الصوفية، لاحتلاط الحرام بالحلال بحيث لا يتم، و ما هذا سبيله يجب الصدقة به فيجب على العبي دفع ما في يده إلى الفقير بحيث يصير فقيراً ليحل له أخذ الأموال الممتزجة بالحرام، و لأن في ذلك مساعدة للطالعين بأحد العشور و بحراحت و مساعدة الطالم محرمة.

والحق ما قلناه، و يدل عليه المعقول و المنقول:

أما المعقول فلأنه دافع للضرر فيكون واجباً.

و أما المنقول فقوله تعالى: ﴿وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ إلى غيرها من الآيات، و قوله ﷺ: «سافروا تعموا» أمر بالسفر لأجل نفقة.

والجواب عن الأول : بالمع من عدم تمييز، إذ لشارع مبرز الحلال من الحرام بظاهر البد، و لأن التكسب من هذه الحبثية يقتضي تحريم التناول و اللازم باطل اتفاقاً.

و عن الثاني : أن المكتسب عرضه للاشباع برأعته أو تجارته لا تقوية الظلمة.

إذا عرفت هذا فالسعي في طلب الرزق قد يجب مع الحاجة، و قد يستحب إذا طلب التوسعة عليه و على عياله، و قد يباح مع الفتن منه، و قد يحرم مع منعه عن الواجب.

متن: تلاش در راه به دست آوردن روزی گاهی واجب، گاهی مستحب، گاهی مباح و گاهی حرام می باشد.

شروح: اکثر عقلا بر آنند که روزی جستن امری جایز است، و برخی صوفیه با این نظر مخالفت ورزیده اند، [و کسب روزی را جایز ندانسته اند]، به خاطر آنکه حرام و حلال با یکدیگر در آمیخته و نمی توان آن دو را تمییز داد، و چیری که این گونه است باید صدقه داده شود. پس بر توانگر واجب است آنچه را در اختیار دارد به تنگدست بدهد به گونه ای که خود نگدست گردد تا برای خود او گرفتن اموال آمیخته با حرام [به عنوان صدقه] حلال گردد. دلیل دیگر ایشان بر جایز نبودن تحصیل رزق آن است که این کار یاری کردن ظالمان با گرفتن مالیات و حراج از ایشان است، [زیرا وقتی این ها اموالی کسب کردند، عمال حکومت از ایشان مالیات خواهند گرفت و با این کار بسیه مالی خود را تفریت می کنند]، و یاری رساندن به ظالم حرام است.

حق همان است که ما گفتیم، [یعنی جایز بودن کسب روزی] و عقل و نقل هر دو بر آن دلالت دارد

اما عقل به خاطر آن که تحصیل روزی موجب دفع زیان از انسان می گردد، و از این رو واجب است، [چون دفع زیان از خود نزد عقل امری واجب است].

و اما نقل: به خاطر این که خداوند می فرماید: «و ار فضل خدا [با کار و تلاش روزی] بجویند» و آیات دیگر، و نیز سخن معصوم علیه السلام که می فرماید: «به سفر روید تا عنیمت برگیرید» که در آن امر به مسافرت کرده است برای به دست آوردن غنیمت. پاسخ استدلال محسنت [صوفیه بر حرمت تحصیل روزی] آن است که ما

نمی پذیریم مال حلال و حرام به گونه ای با هم آمیخته باشد که نتوان آن ها را از هم تمییز داد؛ زیرا شارع با تمسک به ظاهر بد، حلال را از حرام متمایز ساخته است [و همین که مالی در اختیار مسلمانی باشد شرعاً شده حلال بودن آن برای اوست]. و نیز اگر این جهت موجب حرام بودن تحصیل روزی باشد، مقتضی حرام بودن تناول آن نیز می باشد، و این به اتفاق همگرا باطل است.

باسح دلیل دوم ایشان آن است که عرض شخص تحصیل کننده روزی آن است که از زراعت یا تجارتش خودش بهره مند گردد به آن که ستمگران را تقویت کند. حال که این را داسنی [می گوئیم] تلاش برای صلح روزی گاهی به خاطر نیازمندی به آن واجب می گردد، و گاهی مسح می باشد و آن هنگامی است که شخص، حواهای توسعه [و فراهم کردن رده بیشتر] برای خود و خانواده خود باشد، و گاهی مباح می باشد و این در صورتی بی نظری از آن است، و گاهی حرام می باشد و این در صورتی است که و را از ارجام و صیغه واجب بار دارد

المسألة السابعة عشرة : في الأسعار

قال والسعر تقدير العوض الذي يُباع به الشيء، وهو رخص و علاء ولا بد من اعتبار العادة و اتحاد الوقت و المكان، ويستند إليه تعالى و إلهنا أيضاً أقول : السعر هو تقدير العوض الذي يباع به شيء، و ليس هو الثمن ولا المثل، و هو ينقسم إلى رخص و علاء، فالرخص هو السعر المنحط عما حرت به العادة مع اتحاد الوقت و المكان، والعلاء زيادة السعر عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت و المكان. و إنما اعتبرنا الزمان و المكان لأنه لا يقال في الثلج قد رخص سعره في الشتاء عند نزول الثلج، لأنه ليس أوان بيعه، و يجوز أن يقال رخص في الصيف، إذا نقص سعره عما حرت به عادته في ذلك الوقت، و لا يقال رخص سعره في الجبال التي يدوم نزوله فيها، لأنها ليست مكان بيعه، و يجوز أن يقال رخص سعره في البلاد التي اعتيد بيعه فيها.

و اعلم أن كل واحد من الرخص والعلاء قد يكون من قبله تعالى، بأن يقلل جنس المتاع المعين و يكثر رغبة الناس إليه فيحصل الفلاء لمصلحة المكلفين، و قد يكثر جنس ذلك المتاع و يقل رغبة الناس إليه تفصلاً منه تعالى و إنعاماً أو لمصلحة دينية فيحصل الرخص؛ و قد يحصلان من قبلنا، بأن يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بسعر ظالماً منه أو لاحتكار الناس أو لمنع الطريق خوف الظلمة أو لغير ذلك من الأسباب المستندة إليها فيحصل العلاء، و قد يحمل سلطان ندس على بيع السلعة برخص ظالماً منه أو يحملهم على بيع ما في أيديهم من جنس ذلك المتاع فيحصل الرخص.

- ۱۷ -

قیمت‌ها

مثن: سعر [= قیمت و بها] اندازه عوصی است که بدان شیء فروخته می‌شود، و آن یا ارزان است و ناگران. برای تعیین ارزان یا گران بودن قیمت یک کالا باید آنچه را در زمان و مکان مشابه معارف است، در نظر گرفت. سبب گرانی و ارزانی گاهی خداوند است و گاهی خود ما ^{مستقیم} ~~مستقیم~~.

شرح: سعر اندازه و مقدار عوصی است که شیء در برابر آن فروخته می‌شود، و آن غیر از ثمن و مثن است، سعر [= قیمت و بهای کالا] بر دو قسم است. ارزان و گران. ارزان، قیمت پایین‌تر از مقدار معارف در همان زمان و مکان است، و گران آن است که قیمت کالا از مقدار متعارف در همان زمان و مکان بیشتر باشد.

معتبر دانستن زمان و مکان در تعریف گرانی و ارزانی از آن روست که گفته نمی‌شود بهای برف در زمستان به هنگام بارش برف ارزان است [زیرا در آن شرایط قیمت متعارفش همان است]، چرا که آن هنگام، وقت فروش آن نیست، و می‌توان گفت: قیمت آن در تابستان ارزان است، در صورتی که از مقدار متعارف در آن زمان کمتر باشد. و بزرگ می‌گویند: قیمت برف و یخ در کوه‌هایی که به طور مداوم در آن برف می‌بارد ارزان است، چون آنجا محل فروش یخ و برف نیست، و می‌توان گفت

قیمت آن در شهرهایی که فروش بیخ در آنجا متعارف است، ارزان می‌باشد
 بدان هرکدام از اررانی و گراسی گاهی رباحیه خداوند است، به این صورت که
 کالای معینی را اندک و بمایل مردم به آن زیاد سازد، که در این صورت قیمت آن
 گران خواهد شد، و این به خاطر مصلحت مکنتان خواهد بود. گاهی بپیر خداوند آن
 کالا را فراوان می‌سازد و بمیل مردم به آن را می‌کشد و این نیز از باب تفصل و
 نعمت‌دهی خداوند و یا به خاطر مصلحتی دیسی می‌باشد، که در نتیجه آن اررانی
 حاصل می‌گردد و گاهی بپیر گراسی و ارری از سوی ما می‌باشد، به این صورت که
 حاکم مردم را به فروختن کالایی بهای بالا و ادار سازد، که این یا از روی ستم حاکم
 خواهد بود یا به خاطر احتکار کردن مردم، یا به خاطر بسته شدن راه از ترس
 ستمگران [و عارتگران] و یا به خاطر عزمی دیگری که مربوط به خورد ماست [نه
 خداوند]، که در نتیجه آن گراسی به وجود می‌آید و ممکن است حاکم از روی ستم،
 مردم را بر فروختن کالا به بهای ارزان و ادار سازد تا آنان را بر فروختن آنچه از کالایی
 خاص در اختیار دارند، مجبور سازد، که در این صورت [در اثر عرضه زیاد یک نوع
 کالا] ارزانی حاصل می‌گردد

المسألة الثامنة عشرة : في الأصلح

قال : والأصلح قد يجب لوجود الداعي و انتفاء الصارق.
 أقول : اختلف الناس هنا فقال الشيعون أبو علي و أبوهاشم و أصحابهما: إنَّ الأصلح
 ليس بواجب على الله تعالى.

و قال المخفي: إنه واجب، و هو مذهب لعددادين و جماعة من البصريين
 و قال أبو الحسن المصري: إنه يجب في حال دون حال، و هو اختيار المصنف رحمه الله، و
 تحرير صورة النزاع : أن الله تعالى إذا علم اجتماع زيد بإيجاد قدر من المال له و انتفاء
 الضرر به في الدين عنه و عن غيره من المكنتين هل يجب إيجاد ذلك القدر له أم لا؟

احتج الموجهون : بأنّ الله تعالى داعياً إلى إيجاده و ليس له صارف عنه فيجب ثبوته لأنّ مع ثبوت القدرة و وجود الداعي و انتفاء الصارف يجب الفعل .
و بيان تحقق الداعي أنّه إحسان خال عن جهات المفسدة ، و بيان انتفاء الصارف أنّ المفسد متفية ولا مشقة فيه .

و احتج النفاة : بأن وجوبه يؤدي إلى المحال فيكون محالاً .
بيان الملازمة . أنّ لو فرضنا انتفاء لمفسدة في الرائد على ذلك القدر و ثبوت المصلحة فإن وجب إيجاده لزم وقوع ما لا نهاية له لأن يرض ذلك في كل رائد ، وإن لم يجب ثبت المطلوب .

قال أبو الحسين : إذا كان ذلك القدر مصلحة حاية عن المفسدة و كان الرائد عليه مفسدة وحب عليه أن يعطيه ذلك القدر لوجود الداعي و انتفاء الصارف ، و إذا لم يكن في الرائد مفسدة إلى غير النهاية فإنه تعالى قد يفعل ذلك القدر و قد لا يفعله لأن من دعاه الداعي إلى الفعل و كان ذلك الداعي أصلاً في فعل ما يشق فإن ذلك يحري محري الصارف عنه فيصير الداعي متردداً بين الداعي و الصارف فلا يحب الفعل ولا الترك ، و تمثل بأن من دعاه الداعي على دفع درهم إلى فقير و لم يظهر له ضرر في دفعه فإنه يدفعه إليه ، فإن حضره من الفقراء جماعة يكون الدفع إليهم مساوياً للدفع إلى الأول و يشق عليه الدفع إليهم لحصول الضرر فإنه قد يدفع الدرهم إلى الفقير منهم و قد لا يدفعه ، فإذا كان حصول الداعي فيما يشق يقتضي تجويز انعدام فحصوله فيما يستحيل وجوده أولى لانتهاء الفعل معه ، فلهذا قال : قد يجب الأصح في بعض الأحوال دون بعض . و للنفاة وجوه أخرى ، ذكرناها في كتاب نهاية المرام على الاستقصاء .

- ١٨ -

اصلح

مثن : پدید آوردن آنچه به حال فرد صلح است گاهی [بر خداوند] واجب می باشد، به خاطر وجود داعی بر آن و فقد بر ناردارنده [و مانع] از تحقق آن.

شرح: مردم در اینجا اختلاف نظر دارند. ابوعلی و ابوهاشم حیاتی و پیروان آنان معتقدند بر خداوند واجب نیست آنچه را صلح [به حال بنده] است، پدید آورد. بلخی گفته است، پدید آوردن اصلح بر خداوند واجب است، و این عقیده متکلمان بغداد و گروهی از متکلمان بصره است.

ابوحسین بصری گفته است پدید آوردن اصلح در برخی شرایط واجب و در برخی شرایط غیر واجب است و این رأی را مؤلف (و) برگزیده است. تصویر محل نزاع چنین است: هرگاه خدای متعال بداند که داشتنی مقداری مال برای [دنیای] رند نافع است و ریایی به دین او وارد نمی‌سازد، آیا ایجاد کردن آن مقدار مال برای او واجب است یا نه؟

آنان که این امر را واجب دانسته‌اند، دلیل آورده‌اند که: خدای متعال داعی بر ایجاد آن دارد و بار دارنده‌ای از آن در کار نیست، پس ثبوت آن واجب خواهد بود، چون با وجود قدرت و داعی برکوری و منتفی بودن صارف و مانع از آن، تحقق فعل واجب خواهد بود.

بنا بر تحقق داشتنی داعی آن است که پدید آوردن آن امر، احسان [به آن بنده] است، احسانی که [سازد فرصت] هیچ جهت معسده‌ای در آن نیست و بیان فقدان باز دارنده [از پدید آوردن اصلح] آن است که [طبق فرصت] همهٔ ممانعت‌هاست و پدید آوردن آن سختی و مشقتی [بر خداوند] ندارد.

آنان که وجوب این امر را نمی‌کرده‌اند، دلیل آورده‌اند که: وجوب پدید آوردن اصلح به محال می‌انجامد و در نتیجه خود بر محض خواهد بود.

بیان ملازمه آن است که [در حایی که داشتنی یک میلیون تومان، به حال رند اصلح است و گنیمت بر خداوند واجب است آن را به و بدهد]، اگر فرصت کنیم مقدار زاید بر آن [مثلاً دو میلیون تومان] بر هیچ معسده‌ی نداشته، برخورداری از آن به مصلحت رند باشد، در صورتی که پدید آوردن آن مقدار پول برای رند باز هم بر خداوند واجب باشد، پدید آمدن مری که هیچ بهیت و پایدانی ندارد لازم خواهد

آمد، زیرا چنین چیزی را [= وجود مصلحت و فقدان مفسده] می توانیم در هر مقدار بیشتری فرض کنیم. و در صورتی که پدید آوردن آن بر خداوند واجب باشد، مدعای ما ثابت می گردد.

ابو حنین گفته است: اگر [پدید آوردن] آن مقدار [= یک میلیون تومان] دارای مصلحت و فاقد مفسده باشد و مقدار بیشتر از آن مفسده داشته باشد، بر خداوند واجب است که آن مقدار را به او بدهد، به خاطر وجود داعی و منتهی بودن صارف [و مانع]. و هرگاه در مقدار بیشتر از آن مفسده ای باشد تا بی نهایت، خدای متعال گاهی آن اندازه را پدید می آورد و گاهی پدید نمی آورد، زیرا کسی را که یک داعی به انجام کاری می خواند و همان داعی در انجام کاری که مشقت بار است نیز وجود دارد، [یعنی هر دو کار فرصت او را تأمین می کند]، همین امر به سبب بازدارنده از انجام کار سخت تر می شود، در نتیجه داعی مورد نظر مردد خواهد بود میان داعی و بازدارنده، و در نتیجه به انجام آن کار واجب خواهد بود و نه ترک آن. آن گاه ابو حنین این مثال را ذکر کرده است: کسی که انگیزه او را به دادن یک درهم به فقیر می خواند و ریائی برای او در دادن آن معوم نشده است، آن درهم را به فقیر خواهد داد، حال اگر جمعی از فقیران نزد او حاضر آیند، دادن درهم به آنان برد او مانند دادن درهم به فقیر نخست خواهد بود. این نمود که کمک به همه آنان بر او سخت می باشد، چرا که برایش زیانبار است. چنین شخصی گاهی به فقیر از آنان کمک می کند و گاهی کمک نمی کند. پس هرگاه وجود داعی در کنای سخت مقتضی آن است که عدم آن کار را حایر بشماریم، وجود داعی در کنای که وجود آن محال است [یعنی پدید آوردن مراتب بالاتر تا بی نهایت] برای منتهی شدن فعل اولی خواهد بود، [یعنی به طریق اولی عدم فعل را تجویز می کند]. از این روست که [مؤلف اره] گفته است. پدید آوردن آنچه به حال فرد اصلح است در برخی شرایط بر خداوند واجب است به در همه شرایط، نمی کنندگان وجوه دیگری نیز ذکر کرده اند که آنها را در کتاب نهیة المرام به تفصیل آورده ایم.



ترجمہ و تفسیر متن

تجريد الاعتقاد

مقدم



المقصد الثالث

في إثبات الصانع تعالى و صفاته و آثاره
التي هي صانع تعالى، صفات و آثاره

وفيها فصول: الأول، في وجوده تعالى

فصل أول: إثباته ههنا صانع

الموجود إن كان واجباً وإلا استلزمه، لاستحالة الدور و التسلسل.
موجود اگر واجب باشد [مطلوب ما ثابت است] وگرنه [ممکن می باشد و
موجودی که ممکن است] مستلزم واجب خواهد بود، [یعنی ممکن بدون واجب
نخواهد بود]، به خاطر محال بودن دور و تسلسل.

الثاني: في صفاته

فصل دوم: در صفات صانع تعالى

[۱] [صانع تعالى قادر است.]

وجود العالم بعد عدمه ینفی الإيجاب.

هستی عالم پس از نیستی آن [= اینکه عالم ابتدا نبوده و سپس پدید آمده است،

یعنی حادث زمانی بودن عالم [ایجاب را] [= فاعل موجب بودن خدای متعال را] نفی می‌کند.

والواسطة غیر معقولة.

واسطه [میان واجب تعالی و عالم] معقول نیست.

و يُمكنُ عروضُ الوجوبِ والامكانِ للأثرِ باعتبارين.

و امکان آن هست که نسبت وجوبی و نسب امکانی، هر یک به اعتبار خاصی، بر اثر عارض شود.

و اجتماعُ القدرة على المستقبل مع العدم.

و امکان آن هست که قدرت بر [وجود شیء در] آینده با عدم آن [در حال حاضر] جمع شود.

و انتفاء الفعل ليس فعلًا ضدًّا.

و منتفی شدن فعل غیر از انجاء دادن ضد آن است.

و عمومية العلة تستلزم عمومية الصفة.

شمول و فراگیری علت [= امکان] مستلزم فراگیری صفت [= قدرت داشتن بر هر امر مقدور]، است.

[۷] [صانع تعالی عالم است]

والإحكام والتجردُ واستنادُ كل شيء إليه دلائلُ العلم.

اتقان و استحکام [خلقت الهی]، مجرد بودن خداوند [از ماده] و این که همه

موجودات مستند به او [= مخلوق و معلول او] هستند، دلایل علم و آگاهی خداوند [به خود و دیگران می باشد].

وَالْآخِرُ عَامٌّ.

دلیل اخیر عمومیت دارد، [و دلالت بر تعلق علم خداوند به همه حقایق دارد].

وَالْتَفَايُرُ اعْتِبَارِيٌّ.

تغایر [مبنی عالم و معلوم در علم خداوند به ذات خود] اعتباری است.

وَلَا يَسْتَدْعِي الْعِلْمُ صَوْرًا مُغَايِرَةً لِلْمَعْلُومَاتِ عِنْدَهُ لِأَنَّ نِسْبَةَ الْحَصُولِ إِلَيْهِ أَشَدُّ مِنْ نِسْبَةِ الصُّورِ الْمَعْقُولَةِ لَنَا.

علم خواهان صورت‌هایی مغایر با معلومها نزد خداوند، نیست، [یعنی برای آن که خداوند علم به غیر خودش داشته باشد لازم نیست صورتی از آن غیر نزد خداوند حاضر باشد]. چون نسبت حصول چنانچه خداوند شدیدتر از نسبت صورت‌های معقول برای ما، [به ما] است.

و تَغْيِيرُ الْإِضَافَاتِ مُمَكِّنٌ.

و دگرگون شدن اضافه‌ها ممکن است.

و يُمْكِنُ اجْتِمَاعُ الْوُجُوبِ وَالْإِمْكَانِ بِاعْتِبَارِهِنَّ.

اجتماع واجب و امکان، به دو اعتبار، جایز است.

□ [صانع تعالی حی است]

و كُلٌّ قَادِرٌ عَالِمٌ حَيٌّ بِالضَّرُورَةِ.

و هر کس که قادر و عالم باشد، بالضرورت زنده و حی است.

[۴] [صانع تعالی مرید است]

و تخصیص بعضی امکانات بالاجاد فی وقت يدلّ علی إرادته تعالی.
این که خداوند بعضی از ممکنات را فریده [نه همه آنها را] آن هم در وقت
خاصی [نه پیش از آن] اراده خدا را ثابت می‌کند.

و لیست زائدة علی الداعی و إلّا لزم التسلسل أو تعدّد القدماء.
اراده امری زاید بر داعی [و نگیزه فعل] نیست، چرا که در این صورت، تسلسل
[اراده‌ها] و یا تعدّد قدما [= وجود چند موجود قدیم و ازلی] لازم می‌آید.

[۵] [صانع تعالی سمیع و بصیر است]

و النقل دلی علی انصافه بالإدراک و العقل علی استحالة الآلات.
نقل [= متونی دینی اعم از آیات قرآنی و روایات معصومین علیهم السلام] بر انصاف
خداوند به ادراک [جریبات] و از آن حمله دهنی‌ها و شیدی‌ها [و عقل بر محال
بودن آلات [جسمانی، مانند چشم و گوش، برای خداوند] دلالت دارد.

[۶] [صانع تعالی متکلم است]

و عمومیه قدرته تدل علی ثبوت الکلام و النفسانی غیر معقول.
عمومیت قدرت خداوند، بر ثبوت کلام [در خداوند، و این که خداوند می‌تواند
تکلم کند] دلالت دارد، و کلام نفسانی امری نامعقول است.

و انتفاء القبح عنه تعالی يدلّ علی صدقه.
منتفی بودن هرگونه فعلی رشت و بپسند از خدای متعال، بر راست‌گو بودن او
دلالت دارد.

۷ [صانع تعالی باقی است]

و وجوب الوجود یدلُّ علی سرمدیتہ و نفی الزائده.
وجوب وجود بر سرمد بودن خدا وید [این که او همیشه بوده و خواهد بود] و
نفی زاید [بودن بقا بر ذاتش] دلالت دارد.

۸ [صانع تعالی واحد است]

والشریک.
و [وجوب وجود دلالت دارد بر نفی] شریک.

۹ [خدای تعالی با دیگر ماهیات مطابقت است]

والعثل.
و [وجوب وجود دلالت می کند بر نفی] مثل.

۱۰ [خدای تعالی غیر مرکب است]

و الت ترکیب بمعانیه.
و [وجوب وجود دلالت می کند بر نفی] ترکیب به معانی گوناگون آن.

۱۱ [خدای تعالی ضد ندارد]

والضد.
و [وجوب وجود دلالت می کند بر نفی] ضد.

۱۲ [خدای تعالی مکان ندارد]

والتَّحْيِيرُ.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] مکان داشتن.

۱۳ [خدای تعالی حال در غیر خود نیست]

والْحُلُولُ.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] حلول.

۱۴ [خدای تعالی متحد با غیر خود نیست]

والاتِّعَادُ.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] اتحاد

۱۵ [خدای تعالی جهت ندارد]

والجِهَةُ.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] جهت.

۱۶ [خدای متعال محل حوادث نیست]

و حُلُولُ الْحَوَادِثِ فِيهِ.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] حلول حوادث در خداوند.

۱۷ [خدای تعالی غنی است]

وَالْحَاجَةُ.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] نیازمندی.

۱۸ [محال بودنی آلم و لذت بر خدای متعال]

والآلم مطلقاً واللذة المزاجية.

و [وجوب وجود دلالت می کند بر نفی] آلم [در د] به طور مطلق، و لذت مزاجی.

۱۹ [نفی معانی، احوال و صفات زائد در اعیان]

والمعاني والأحوال و الصفات الزائدة عيناً.

و [وجوب وجود دلالت می کند بر نفی] معانی، احوال و صفات زائد در عین،

[یعنی اموری که عینیت خارجی آن‌ها زاید بر ذات واجب می باشد]

۲۰ [خدای تعالی دیده نمی شود]



والرؤية.

و [وجوب وجود دلالت می کند بر نفی] رؤیت.

و سؤال موسى لقومه.

و درخواست موسی برای قومش بود [و آنان او را به این کار وا داشتند]

والنظر لا يدل على الرؤية مع قبوله التأويل.

و نظر [که در قرآن آمده است] گروهی نه پروردگارشان ناظرانده] بر دیدن

دلالت نمی کند، علاوه بر آن که قبل تأویل است.

و تعليق الرؤية على استقرار الجبل المتحرك لا يدل على الإمكان.

و معلق ساختن دیدن بر مستقر ماندن کوه در حال حرکت [به گونه ای که در حال

حرکت، ساکن باشد] بر امکان [دیدن خداوند] دلالت نمی کند.

واشتراک المعلولات لا يدلُّ علی اشتراک العلل مع منع التعلیل والحصر.
و مشترک بودن معلول‌ها بر مشترک بودن علت‌ها دلالت ندارد، افرون بر آن که
تعلیل و حصر را نیز رد می‌کنیم.

۲۱ [سایر صفات]

و علی ثبوت الجود.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند] بر ثبوت جود

و المُلک.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] مُلک [= سبطنت و پادشاهی].

و التعمام و فوقه.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] تعام و بالاتر از تعام

و الحقیة.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] حق بودن.

و الخیرة.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] خیر بودن.

و الحکمة.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] حکمت.

و التجبیر.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] جبار بودن.

والقهر.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] قاهر بودن.

والقیومیه.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] قیوم بودن.

و أمّا الهدى والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة إلى ما تقدم.

و اما دست، روى، قدیم بودن، رحمت، کرم، رضا و پدید آوردن، سه صفات پیشین باز می‌گردد، [و معای تاره ی را برای خداوند بیان نمی‌کند].

الثالث في العا

فصل سوم در افعال صالح تعالی

۱ [اثبات حسن و قبح عقلی]

الفعل المتصف بالزائد إما حسن أو قبيح و الحسن أربعة.

فصل سوم است. فعلی که متصف به زاید [= امری زاید بر حدوثش] می‌گردد یا خَس [= خوب] است و یا قبیح [= بد] و حسن بر چهار قسم است.

وهما عقليان، للعلم بحسن الإحسان و قبح الظلم من غير شرع.

حسن و قبح عقلی است [یعنی غیر به طور مستقل حوبی و بدی برخی افعال را درک می‌کند]، به دلیل آن که خوب بودن احسان [و نیکی به دیگران] و بد بودن ستم [به دیگران] بدون [در نظر گرفتن حکم] شرع، معلوم است.

و لا تتفانیهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً.

و به دلیل آن که اگر حسن و قبح شرعی بود، حُسن و قبح مطلقاً [خواه عقلی و خواه شرعی] منتفی می شد.

ولجاء التعاكس.

و عکس شدن [خوب ها و بد ها] جایز خواهد بود.

و يجوز التفاوت في العلوم لتفاوت تصور.

حایر است در [درجه و صرح] علوم [و تصدیقات] تفاوت حاصل شود به سبب تفاوت در تصوّرات [ی که موضوع یا محمول آن علوم را تشکیل می دهند].

و ارتكاب أقلّ القبيحین مع امکان المخلص.

و [جایز است] از میان دو فعل قبیح، آن را که قبحش کمتر است، مرتکب شد، علاوه بر آن که خلاصی از انجام قبیح ممکن است، [یعنی می توان تلمیزی اندیشید، که شخصی در موقعیت مورد نظر، مرتکب هیچ کار قبیحی نشود]

والجبر باطل.

و جبر باطل است.

۲ [خدای متعال قبیح انجام نمی دهد و واجب را ترک نمی گوید]

و استغناؤه و علّته يدلّان على انتفاء القبح عن أفعاله تعالى.

بی نیازی و علیم خداوند دلالت می کند بر عدم صدور فعل قبیح از خدای متعال.

۳ [خداوند متعال قادر بر قبیح است]

مع قدرته علیه لعموم النسبة ولا يُنافي الامتناع اللاحق.
 یا آن که قدرتش بر فعل قبیح تعلق می گیرد، چون نسبت قدرت او به همه
 ممکنات برابر است، و این [عموم قدرت] با امتناع بعدی [صدور قبیح از
 خداوند] منافات ندارد.

۴ [فعل خدای متعال فرض و هدف دارد]

و نفی الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده إليه.
 متفی بودن غرض [از فعل خداوند] مستلزم عبث بودن [افعال الهی] است، و
 لازم نیست که این غرض به خداوند باز گردد (و مفعلی باشد که او از فعلش
 می برد).

۵ [خداوند متعال طاعات را می خواهد و گناهان را اکره دارد]

و ارادة القبيح قبيحة و كذا ترك ارادة الحسن، وللأمر والنهي.
 اراده کار قبیح، قبیح است و نیز ترک اراده کار حسن، [قبیح می باشد]. و به خاطر
 امر [به کار حسن] و نهی [از کار قبیح]
 و بعضی الأفعال مستندة إلینا، والمغلوبة غير لازمة، والعلم تابع.
 و برخی از کارها به ما مستند است، و مغلوب بودن [خداوند در خواسته
 خویش] لازم نمی آید، و علم [خداوند] تابع [معلوم و کاشف از آن] است.

۶ [ما فاعل هستیم]

والضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلینا.
 ضرورت حکم می کند به این که افعال ما مستند به ما هستند.

والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كما واجب.

واجب شدن فعل [فاعل قادر] به خاطر وجود داعی منافاتی با قادر بودن او ندارد، مانند واجب تعالی [که با آن که قادر است، با وجود داعی بر فعل، صدور آن فعل از او ضروری می گردد].

والایجاد لا يستلزم العلم إلا مع اقتران القصد فيكفي الإجمال.

پدید آوردن یک شیء مستلزم علم به آن نیست، مگر در صورتی که پیدایش آن همراه با قصد باشد، [یعنی فاعل و علت، فاعل بالقصد باشد، مانند انسان] که در این صورت علم اجمالی به فعل کفایت می کند.

و مع الاجتماع يقع مراده تعالى.

و در صورت اجتماع [قدرت خدا و قدرت خدا، به گونه ای که یکی بخواهد فعلی تحقق یابد و دیگری بخواهد تحقق نیابد]، مراد و خداوند واقع می شود.

والحدوث اعتباري.

و حدوث اعتباری [= انتزاعی] است، [که منشأ انتزاع دارد اما مابازاء ندارد، همانند امکان].

و امتناع الجسم لغيره.

ممتنع بودن صدور جسم [از ما] به خاطر امر دیگری غیر از حدوث آن است.

و تعذر المماثلة في بعض الاعمال لتعذر الإحاطة.

متعذر بودن مماثلت در برخی کارها [= این که نمی توانیم کاری از همه جهت مسائل با کار نخستین خود تکرار کنیم]، به سبب آن است که احاطه [کامل به همه خصوصیت های فعل نخستین] متعذر است.

ولا نسبة في الخيرية بين فعلينا و فعلیه تعالی.

و نسبت بهتر بودن میان فعل ما و فعل خداوند نیست؛ [= این گونه نیست که برخی از افعال بنده بهتر از برخی از کارهای خداوند باشد.]

والشكرُ علی مقدمات الإیمان.

سپاس از خداوند [از سوی کسی که ایمان آورده است]، بر مقدمات ایمان است [به بر نفس ایمان].

والسمعُ متأوّل و معارضُ بعثله و الترجیحُ معنا.

ادله نقلی تأویل برده می شود و با ادله نقلی ای که بر خلاف دلالت دارد، معارض است؛ و ترجیح با ما [= با آن ادله نقلی که بر مختار ما دلالت دارد] است.

۷ [فعل متوّلد]

و حسنُ المدح و الذمُّ علی المتوّلد یقتضی العلم بإضافته إلینا.

خوب بودن ستایش و نکوهش بر فعلی متوّلد مقتضی علم به استناد این فعل به ماست، [زیرا اگر علم از تکرار ندانستیم به این که کار متوّلد، منتسب به انسان است، هرگز خوب نمی دانستیم که کسی را به خاطر چنین فعلی ستایش یا نکوهش کنیم.]

و الوجوب باختيار السبب لاحق.

وجوب [فعل سبب] که به واسطه اختیار کردن سبب حاصل می شود، وجوب لاحق [به فعل] است [و منافاتی با امکان ذاتی آن ندارد.]

والذمُّ فی إلقاء الصبی علی لا علی لإحراق.

نکوهش فرد [در آنجا که کودکی را به آتش می افکند و آتش او را می سوزاند] بر افکندن کودکی [در آتش] است، نه بر سوزاندن آتش.

[۸] قضاء و قدر

و القضاء و القدر إن أريد بهما خلق الفعل لزم المحال، أو الإلزام صَحَّ في الواجب خاصة، أو الإعلام صَحَّ مطلقاً، و قد بيَّنه أمير المؤمنين عليه السلام في حديث الأصمغ.

اگر مقصود از قضا و قدر [در سخن اشاعره که با استناد به آن قائل به جبر شده‌اند] آفریدن فعل باشد [و این که افعال اس‌ها در واقع آفریده خدا و مستسب به اوست، نه ما] محال لازم می‌آید [که بپس آن گذشت] و اگر مراد از آن الزام باشد [که خدا افعال انسان‌ها را واجب ساخته است]، این تنها درباره کارهایی که [در شرع] واجب شده، صادق است. و اگر مراد اعلام باشد [که خداوند افعال انسان‌ها را در کتاب نوشته و اعلام کرده است]، مطلقاً [مست به همه افعال] این معنا صحیح است و آن را امیر مؤمنان در حدیث اصمغ بیان کرده است.

[۹] هدایت و ضلالت

والإضلال الإشارة إلى خلاف الحق و فعل الضلالة والإهلاك، والهدى مقابل، والأولان منفيتان عنه تعالى.

اضلال به معنای نشان دادن خلاف حق و ایجاد ضلالت و هلاک کردن است. [این سه معنای مختلف است که اضلال در موارد گوناگون بر آن‌ها اطلاق می‌شود.] و هدایت در برابر آن است، [و در نتیجه در سه معنای مقابل معانی یاد شده به کار می‌رود: نشان دادن حق، ایجاد هدایت و پاداش دادن.] در معنای نخست [اضلال] از خداوند منتفی است، [چون قبیح‌اند و خداوند قبیح انجام نمی‌دهد.]

۱۰ [خدای متعال کودکان را شکنجه نمی‌کند]

و تعذیب غیر المکلف قبیح، و کلام نوح علیه السلام مجاز، والخدمة لیست عقوبة له، والتبعیة فی بعض الأحکام جائزة.

شکنجه کردن کسی که مکلف نیست، قبیح است. و سخن نوح [که گفت: «خدایا! آنان حُر فاجر و کافر به دینا نمی‌ورند»] مجاز است، [و مقصود آن است که بچه‌های آن‌ها بعدها فاجر و کافر می‌شوند، به آن که در زمان ولادت چنین باشند] و خدمت کردن [کودک به کسانی که او را به بدگی خود درآورده‌اند] کیمر او به شمار نمی‌رود و تابع بودن [کودک از پدر کافر خود] در برخی احکام جایز است، [و درد و رنجی را برای کودک به همراه ندارد].

۱۱ [نیکو بودن، مامیت، وجه نیکو بودن و پاداشی از احکام مکلف]

والتکلیف حسن لاشتماله علی مصلحة لا تحصل بدونه.

تکلیف نیکوست، زیرا مصلحتی را در بر دارد که بدون آن به دست نمی‌آید.

بخلاف الجرح ثم التداوي والمعاوضات، والشکر باطل.

بر خلاف مجروح ساختن شخص و سپس مداوا کردن وی، [که کار نیکویی نیست]، و برخلاف معاوضات [که مصلحت در آن به پایه‌ای نیست که کسی در آن اختلاف نداشته باشد]، و شکر باطل است. [چرا که در شکر مشقت معتبر نیست].

و لأن النوع محتاج إلى التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها في الرياضة وإدامة النظر في الأمور لعالية، وتذكر الإنذارات المستلزمة لإقامة العدل مع زيادة الأجر والثواب.

و به خاطر آن که نوع انسان نیرمند به همیاری است که [رندگی اجتماعی را می‌طلبد و] خواهان قانونی است که به گریستن آن سودمند است در ریاضت [و تمرین دادن نفس بر تحمل سختی‌ها] و دامۀ تأمل در مطالب بلند، و یاد آوردن اندازها [ی پیامبران] که مستلزم پاداش عدالت است، همراه با اجر و پاداش که بر آن افزوده می‌شود.

و واجبٌ لزجره عن القبائح.

و [تکلیفِ بدگان از سوی خداوند] واجب [و ضروری] است؛ زیرا تکلیف، [شخص مکلف را] از [انجام] کارهای رشت بار می‌دارد.

و شرائطُ حسنیه انتفاء المفسدة و تقدّمه و امکان متعلقه و ثبوت صفة زائدة علی حسه و علمُ المكلف بصفات الفعل و قدر المستحق و قدرته علیه و امتناعُ القبیح علیه و قدرة المكلف علی الفعل و علمه به أو إمكانه و إمكان الآلة.

شرایط نیکو بودن تکلیف عبارت است از: متنبی بودن معسده [و ضرر و ریان برای خود مکلف یا دیگری]، مقدّم بودن آن [بر مکلف به]، ممکن بودن متعلق تکلیف [در حق مکلف]، ثبوت صفتی ربّی بر نیکویی فعل [به این صورت که در تکلیف به فعل، فعل بر ترک رجحان داشته باشد و در تکلیف به ترک، ترک بر فعل راجح باشد]، آگاهی تکلیف کننده از ویژگی‌های فعل و میزان پاداشی [که شخص با انجام فعل] مستحق آن می‌گردد، توانایی او [= مکلف] بر [اعطای] آن، ممنوع بودن صدور قبیح از او [= مکلف]، توانایی تکلیف شونده بر فعل، آگاهی اش از آن یا امکان آگاه شدنش از آن و ممکن بودن آلت [و مقدمات انجام فعل در حق مکلف].

و متعلقه إما علمٌ إما عقلي أو سمعي وإما ظنٌّ وإما عملٌ.

متعلق تکلیف یا علم است، که یا عقلی است [= عقل مستقلاً بدان حکم می‌کند]، و یا سمعی است [= با استناد به ادله نقلی دانسته می‌شود]، و یا ظن و گمان است و یا عمل و کار است.

و هو منقطع للإجماع ولا یصل الثواب.

تکلیف همیشگی نیست، به خاطر اجماع و به خاطر رساندن پاداش [به فرمانبرداران].

و علّة حسنیه عامّة.

علت بی‌کسو بودن تکلیف عام است [و کافر را نیز شامل می‌شود].

و ضررُ الکافر من اختیارِهِ.

مشأ‌زیانِ کافر انتخابِ بد اوست، [به آن که تکلیف به خودی خود ضرر و زیانی را برای او به بار آورده باشد].

و هو مفسّدةٌ لا من حیث التکلیف بخلاف ما شرطناه.

و آن [= تکلیفِ کافر] مفسده است مانه از جهت تکلیف، [بلکه از جهت انتخابِ بدِ کافر]، برخلاف آنچه ما [برای حسنِ تکلیف] شرط کردیم.

والفائدة ثابتة.

فایده [تکلیف، که همان در معرض پاداش قرار گرفتن مکلف است، در حق کافر نیز] ثابت است.

[۱۲] (لطف، ماییت و احکام آن)

واللطف واجبٌ لتحصيل الغرض به.

لطف [از سوی شارع] واجب است، زیرا به واسطه آن غرض [شارع] حاصل می‌گردد، [و ترک آن نقض غرض می‌باشد].

فإن كان من فعله تعالى وجب عليه، وإن كان من المكلف وجب أن يشعر به ويوجهه، وإن كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل.

پس اگر لطف فعل خدای متعال باشد، بر او واجب است که آن را انجام دهد؛ [وگرنه نقض غرض می‌شود] و اگر بر فعل مکلف باشد [بر خداوند] واجب است که او را آگاه سازد و انجام آن کار [= مصداق لطف] را بر وی واجب سازد. و اگر فعل دیگری باشد تکلیف مشروط به آگاهی از انجام مصداق لطف می‌باشد.

و وجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو من لطف والإخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة.

و جهات و حیثیت‌های قبح [در مورد لطف] منتفی است؛ و در حق کافر برخی از مصداق‌های لطف محقق است، و اخبار به سعادت‌مند یا شقاوت‌مند بودن [برخی افراد خاص] مصلحتی را در بر ندارد.

و يفتح منه تعالى التعذيب مع منعه دون الذم.

کفر کردن مکلف [گناه کار] در صورت باز داشتن لطف از او، بر خداوند قبیح است، اما نکوهش کردن او قبیح نیست.

ولا بد من المناسبة ولا ترجح بلا ترجح بالنسبة إلى المتسبين.

باید [میان لطف و ملطوف فيه] تناسب و هماهنگی باشد، وگرنه ترجیح بدون مرجع نیست به طرفین مسأله [= لطف و ملطوف فيه] لازم می‌آید.

ولا يبلغ الإلجاء.

و نباید لطف به حدّ الجاء [و اجبار مکلف بر انجام فعل] برسد.

و يعلم المكلف اللطف إجمالاً أو تفصيلاً.

و باید مکلف لطف را، به نحو اجمال یا تفصیل، بداند.

و يزيد اللطف على جهة الحسن.

و لطف دارای صفتی زاید بر جهت حسن می باشد.

و يدخله التخير.

در لطف تحبیر داخل می شود، [در جایی که مثلاً دو فعل باشد که هر کدام برای تحقق لطف کافی باشد].

بشرط حسن الهدئین.

به شرط آن که هر دو بدل نیکو باشند، [و هیچ جهت قبلی در آن‌ها وجود نداشته باشد].

[۱۳] [در دورنج و وجه نیکو بودن آن]

و بعضُ الألم قبيحٌ يصدر منّا خاصةً، و بعضه حسنٌ يصدر منه تعالى و منّا، و حسنه إمّا لإستحقاقه أو لإشتماله على النفع أو دفع الضرر الزائدین، أو لكونه عادياً أو على وجه الدفع.

برخی از انواع رنج قبیح است و تنها از ما [انسان‌ها] سر می‌زند [نه خداوند] و بعضی از انواع آن حسن است که هم از خدای متعال سر می‌زند و هم از ما. و حسن بودن آن یا به خاطر آن است که شخص سزاوار آن می‌باشد، یا به

خاطر آن که مشتمل بر نفع بیشتر و بد دور کردن زیان بیشتر می باشد، و یا به خاطر آن که بر اساس جریان عادی طبیعت صورت گرفته است، و یا به خاطر آن که در مقام دفاع [از خود] بوده است.

ولا بد فی المشتعل علی النفع من اللطف.
و رنجی که مشتمل بر نفع است [برای آن که حسن باشد] باید مصداق لطف باشد.
و يجوز فی المستحق کوته عقاباً.

رنجی که بر شخص مستحق آن وارد می آید می تواند کینه او باشد.

ولا يكفي اللطف في ألم المكلف في الحسن.
صرف این که رنج وارد آمده بر مکلف مصداق لطف باشد [و مکلف راه طاعت بردبک و از گناه دور سازد] برای نیکو بودن آن کفایت نمی کند.

ولا يحسن مع اشتغال اللذة علی لطفه.
اگر لذت همان لطفی را که در رنج است، دربر داشته باشد، دیگر وارد ساختن رنج [به خاطر حصول آن لطف] نیکو نخواهد بود.

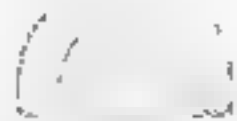
ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل.
نیکو بودن [وارد ساختن] رنج مشروط به آن نیست که شخص متحمل رنج آن را بالفعل اختیار کرده باشد.

۱۴ [عوضها]

والعوض نفع مستحق خالي عن تعظيم وإجلال.
عوض نفعی است که شخص استحقاق آن را دارد اما [اعطای آن] همراه با بزرگداشت و گرامی داشت نیست.

و يستحق عليه تعالى بإنزال الألام و تخويف المنافع لمصلحة الغير و إنزال
الغصوم، سواء استندت إلى علم ضروري أو مكتسب أو ظن، لا ما تستند إلى
فعل العبد، و أمر عباده بالمضار أو إباحته و تسكين غير العاقل.

اموری که موجب استحقاق عوض بر خداوند می‌گردند عبارتند از. فرو
فرستادن درد و رنج، تباه ساختن منفعت کسی به خاطر مصلحت غیر [مانند آن
که خداوند مال کسی را با سیل و زلزله و مانند آن تباه سازد]، وارد آوردن غم و
اندوه‌ها، خواه مستند به علم بدیهی یا کتبی باشد و خواه مستند به گمان باشد،
بر خلاف اندوهی که مستند به کار خود شده است، این که بندگان را امر کند به
انجام کارهای زیان‌آور و یا آن که انجام آن را بر آنها مباح گرداند [مانند امر به
ذبح حیوان در مناسک حج و ایاحه آن در سایر موارد]، مسلط ساختن غیر عاقل
[مانند درندگان].



بخلاف الإحراق عند الإلقاء في النار والقتل عند شهادة الزور.

اما در آنجا که [شخصی، دیگری را] در آتش می‌افکند و او می‌سوزد و یا در اثر
شهادت دروغ شاهدان، [قصدی متهم را محکوم به قتل می‌کند و] او کشته
می‌شود، عوض بر خداوند نیست.

والانتصاف عليه تعالى واجبت عقلاً و سماعاً.

بر خدای متعال، به حکم عقل و نقل واجب است که حق مظلوم را از ظالم
پستانند.

فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يوازي ظلمه.

[از آنجا که بر خداوند واجب است حق ستم دیده را از ستمگر بازستاند و به
او بدهد]، پس جایز نیست خداوند، در جایی که ستمگر در هنگام تسلط عوضی
برابر با ستم خود ندارد که بدهد، ستمگر را بر ستم دیده مسلط سازد.

فإن كان المظلوم من أهل الجنة فرَّق الله تعالى أَعْوَاضَهُ عَلَى الْأَوْقَاتِ أَوْ تَفَضَّلَ عَلَيْهِ بِمِثْلِهَا، وَإِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ بَعْقَابِ أَسْقَطَ بِهَا جِزْءً مِنْ عِقَابِهِ بِحَيْثُ لَا يَظْهَرُ لَهُ التَّخْفِيفُ بِأَنْ يُفَرَّقَ التَّنَاقُصُ عَلَى الْأَوْقَاتِ.

پس اگر مظلوم بهشتی باشد خداوند عوض هدیی را که او استحقاق دارد در زمان‌های مختلف به او می‌دهد [به گونه‌ی که پایان یافتن آن را متوجه شود] یا آن که [پس از پایان یافتن آن] مثل آن را در باب تفصل [و نه استحقاق] به او می‌دهد و اگر دوزخی باشد خداوند جریمی از کبیر او را به واسطه آن عوض‌ها می‌کاهد به گونه‌ای که برای او معلوم نگردد که از عذاب او کاسته شده و در مجازات او تخفیمی اعمال شده است، به این صورت که عذاب کاسته شده را در زمان‌های مختلف اعمال می‌دارد.

وَلَا يَجِبُ دَوَامُهُ لِحَسَنِ الرَّائِدِ بِمَا يَخْتَرُ مَعَهُ الْأَلَمُ وَإِنْ كَانَ مُنْقَطِعاً، وَلَا يَجِبُ حَصُولُهُ فِي الدُّنْيَا لِاحْتِمَالِ مَصْلَحَةٍ بِتَأْخِيرٍ، وَالْأَلَمُ عَلَى الْقَطْعِ مَمْنُوعٌ مَعَ أَنَّهُ غَيْرُ مُحَلٍّ لِلزَّرْعِ.

لازم نیست عوص همیشه باشد، چون عوصی که چندان افزون از رنج باشد که شخص تحمل رنج را برای رسیدن به آن ترجیح دهد، بیکوست، هرچند منقطع باشد. و لازم نیست این عوص در دنیا پدید آید چون احتمال این هست که مصلحتی در موکول کردن آن به آخرت باشد، و این را که شعبی برخوردار از عوص با پایان پذیرفتن آن، متألم گردد، نمی‌پذیریم، علاوه بر آن که از محل بحث خارج است.

وَلَا يَجِبُ إِشْعَارُ صَاحِبِهِ بِإِصْلَاحِ عَوْصِهِ.

لازم نیست به مستحق عوص فهمانده شود نعمتی که به او می‌رسد، عوص می‌باشد.

ولا يتعين منافعه.

منفعت‌های عوض متعین نیست.

ولا يصح إسقاطه.

گذشتن از عوض و ساقط کردن آن صحیح نیست.

والعوض عليه تعالى يجب ترائده إلى حد الرضا عند كل عاقل، وعلينا
يجب مساواته.

عوض اگر بر عهده خداوند باشد باید تا حدی که هر عاقلی بدان رضایت دهد
فزونی یابد، و اگر بر عهده ما باشد باید با مصیبت وارد آمده، برابر باشد.



[۱۵] [اجل‌ها]

و أجل الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياته فيه.

اجل حیوان همان وقتی است که خداوند علم به پایان یافتن زندگانی او در آن
دارد.

والمقتول يجوز فيه الأمران لولا.

کسی که به قتل می‌رسد اگر به قتل نمی‌رسید [ممکن بود زنده بماند و ممکن بود
بمیرد، یعنی] هر دو امر در مورد او جایز است [که به وقوع بپیوندد].

و يجوز أن يكون الأجل لطفاً للغير لا للمكلف.

اجل انسان می‌تواند لطفی برای غیر او باشد، نه برای خود مکلف.

[۱۶] [رزق‌ها]

والرزقُ ما صحَّ الانتفاع به ولم يكن لأحد منعه منه.
رزق چیزی است که بهره بردن از آن صحیح و جایز باشد و هیچ کس حقّ منع کردن شخص از آن را نداشته باشد.

والسعي في تحصيله قد يجب و يستحب و يباح و يحرم.
تلاش در راه به دست آوردن روزی گاهی واجب، گاهی مستحب، گاهی مباح و گاهی حرام می‌باشد.

[۱۷] [قیمت‌ها]

والسعر تقديرُ العوض الذي يُباع به الشيء، و هو رخص و غلاء و لابد من اعتبار العادة و اتحاد الوقت و المكان، و يستند إليه تعالى و إلينا أيضاً.
سعر [= قیمت و بها] اندازه عوض است که بدان شیء فروخته می‌شود، و آن یا ارزان است و یا گران. برای تعیین ارزان یا گران بودن قیمت یک کالا باید آنچه را در زمان و مکان مشابه متعارف است، در نظر گرفت. سبب گرانی و ارزانی گاهی خداوند است و گاهی خود ما می‌باشیم.

[۱۸] [اصلاح]

والأصلح قد يجب لوجود الداعي و انتفاء العارفين،
پدید آوردن آنچه به حال فرد اصلح است گاهی [بر خداوند] واجب می‌باشد، به خاطر وجود داعی بر آن و فقدان بازدارنده [و مانع] از تحقق آن.

فهرست

اثبات صانع تعالی، صفات و آثار او

فصل اول: اثبات هستی صانع	۸
فصل دوم: صفات صانع تعالی	۱۱
۱- صانع تعالی قادر است	۱۱
۲- صانع تعالی عالم است	۲۶
۳- صانع تعالی حق است	۳۶
۴- صانع تعالی مرید است	۳۸
۵- صانع تعالی سمیع و بصیر است	۴۱
۶- صانع تعالی متکلم است	۴۳
۷- صانع تعالی باقی [= جاودان] است	۴۶
۸- صانع تعالی واحد است	۴۷
۹- خدای تعالی با دیگر ماهیات متفاوت است	۴۸
۱۰- خدای تعالی غیر مرکب است	۴۹
۱۱- خدای تعالی ضد ندارد	۵۰
۱۲- خدای تعالی مکان ندارد	۵۱
۱۳- خدای تعالی حال در غیر خود نیست	۵۳
۱۴- خدای تعالی متحد [با غیر خود] نیست	۵۳

۵۵	۱۵- خدای تعالی جهت ندارد
۵۶	۱۶- خدای متعال محلّ حوادث نیست
۵۷	۱۷- خدای تعالی غنی است
۵۹	۱۸- محال بودنِ اَلَم و لذّت بر خدای متعال
۶۱	۱۹- نفس معانی، احوال و صفات زائد در اعیان
۶۳	۲۰- خدای تعالی دیده نمی‌شود
۷۲	۲۱- سایر صفات
۸۰	فصل سوم: افعال صانع
۸۰	۱- اثبات حسن و قبح عقلی
۹۳	۲- خدای متعال قبیح انجام نمی‌دهد و واجب را ترک نمی‌گوید
۹۵	۳- خدای متعال قادر بر قبیح است
۹۶	۴- فعل خدای متعال غرض و هدف دارد
۹۸	۵- خدای متعال طاعات را می‌خواهد و گناهان را اِکْرَم دارد
۱۰۲	۶- ما فاعل هستیم
۱۲۳	۷- فعل متولد
۱۳۲	۸- قضاء و قدر
۱۳۶	۹- هدایت و ضلالت
۱۳۹	۱۰- خدای متعال کودکان را شکنجه نمی‌کند
۱۴۲	۱۱- نیکو بودن، ماهیت، وجه نیکو بودن و پاره‌ای از احکام تکلیف
۱۶۲	۱۲- لطف، ماهیت و احکام آن
۱۷۷	۱۳- درد و رنج و وجه نیکو بودن آن
۱۸۶	۱۴- عوض‌ها
۲۱۰	۱۵- اجل‌ها
۲۱۵	۱۶- رزق‌ها
۲۱۹	۱۷- قیمت‌ها
۲۲۱	۱۸- اصلح
۲۲۷	ترجمه و تبیین متن تجرید‌الاعتقاد